

Andreas Gerstacker

**Der Heeresdienst von Christen in der römischen Kaiserzeit**

# **Millennium-Studien**

zu Kultur und Geschichte  
des ersten Jahrtausends n. Chr.

# **Millennium Studies**

in the culture and history  
of the first millennium C.E.

---

Herausgegeben von / Edited by  
Wolfram Brandes, Alexander Demandt,  
Peter von Möllendorff, Dennis Pausch,  
Rene Pfeilschifter, Karla Pollmann

## **Band 93**

Andreas Gerstacker

# **Der Heeresdienst von Christen in der römischen Kaiserzeit**



Studien zu Tertullian, Clemens und Origenes

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-071426-5

e-ISBN (PDF) 978-3-11-071435-7

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071439-5

ISSN 1862-1139

DOI <https://doi.org/10.1515/9783110714357>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

**Library of Congress Control Number: 2021931840**

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Andreas Gerstacker, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über [www.degruyter.com](http://www.degruyter.com).

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

---

Meiner Familie!



*respice post te! hominem te memento!*  
(Tertullian, *Apologeticum* 33,4)

## Vorwort

Der vorliegenden Studie liegt meine im Jahr 2013 an der Fakultät für Geschichte, Kunst und Orientwissenschaften der Universität Leipzig verteidigte Dissertationsschrift zu Grunde. Im Vergleich zur Abgabefassung wurde das Manuskript noch einmal einer gründlichen Revision unterzogen und seit dieser Zeit bis zur Einreichung der finalen Version im Mai 2020 erschienene, einschlägige Literatur wurde eingearbeitet. Das gilt vor allem für Titel, die sich unmittelbar mit der Haltung der vorkonstantinischen Kirche zum Heeresdienst von Christen oder den drei bearbeiteten Kirchenschriftsteller befassen. Es freut mich sehr, dass die Arbeit nun erschienen ist.

Nach Fertigstellung eines so umfangreichen Manuskripts gilt es Dank zu sagen an Menschen, ohne deren Beistand ein Gelingen nicht möglich gewesen wäre.

Zunächst gilt mein aufrichtiger Dank meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Alexander Weiß, und der Zweitgutachterin, Frau Prof. Dr. Charlotte Schubert. Fachlich wie menschlich ist mir ihre Begleitung meiner Arbeit eine echte Bereicherung gewesen. An einem Lehrstuhl zu arbeiten und zu promovieren, an dem es nicht nur wissenschaftlich „stimmt“, sondern darüber hinaus auch in menschlicher Hinsicht, ist von unersetzlichem Wert. Eingeschlossen in diesen Dank sind ausdrücklich auch Herr Prof. Reinhold Scholl sowie die Kolleginnen und Kollegen des Mittelbaus des Lehrstuhls für Alte Geschichte der Universität Leipzig. Den Gedankenaustausch sowohl im Oberseminar des Lehrstuhls als auch in zahllosen Gesprächen *inter commilitones* habe ich als äußerst wertvoll empfunden.

Bei verschiedenen Gelegenheiten durfte ich Teile dieser Arbeit vortragen, so u. a. auf dem Mitteldeutschen Althistorikerkolloquium 2014 an der Universität Leipzig, auf dem Treffen des AK Patristik 2014 in Heidelberg und zuletzt auf dem Norddeutschen Althistorikerkolloquium 2015 an der Universität Hamburg. Für die dort erhaltenen kritischen Rückmeldungen sowie die inhaltlich ertragreichen und gewinnbringenden Gespräche bin ich sehr dankbar.

Stellvertretend für die Herausgeber der Reihe Millennium-Studien sei Herrn Prof. Dr. Rene Pfeilschifter für die Aufnahme dieser Arbeit gedankt.

Über das akademische Umfeld hinaus haben noch weitere Menschen entscheidenden Anteil am Gelingen eines Projekts wie diesem. Mein nächster und sehr großer Dank gilt meiner Familie, allen voran meiner Frau Katrin. Hätte sie mir nicht in den vergangenen Jahren immer wieder, neben ihrer eigenen Berufstätigkeit, den Rücken mit Kindern und Haushalt freigehalten und hätte sie mich nicht in der einen oder anderen schwierigen Phase beständig ermutigt, diese Schrift wäre noch nicht geschrieben. Danke! Meinen Töchtern Laura und Hanna danke ich dafür, dass sie mich mit allem Charme und mit aller Penetranz, zu denen Kinder fähig sind, immer wieder daran erinnern haben, dass es letztlich wichtigere Dinge im Leben gibt als ‚die Diss.‘.

Meinen Eltern, Hans und Hannelore Gerstacker, sowie meiner Schwester Katrin Gerstacker sei von Herzen gedankt für alle vielfältige Unterstützung in den Jahren des Studiums und der Arbeit an der Dissertation.

Meine Studenten und studentischen Hilfskräfte Olt. z.S. Tristan Drangusch M.A., Lt. Matthias Heinrichs B.A., Olt. Oliver Hoffmann M.A., OFR stud. phil. Rebecca Huppertz, Olt. Julian Koppenstein B.A., Olt. Jan-Philipp Schuster M.A., Olt. Yannik Weber M.A. haben in mehreren Arbeitsschritten das gesamte Manuskript noch einmal gegengelesen. Für ihre zeit- und kraftraubenden Bemühungen danke ich ihnen herzlich.

Leipzig, Mai 2021

Andreas Gerstacker



# Inhalt

## Einleitung — 1

### 1 Forschungsüberblick — 16

- 1.1 Wichtige Beiträge aus den letzten ca. 100 Jahren Forschung — 16
- 1.2 Versuch einer Zusammenschau — 31

### 2 Tertullian — 35

- 2.1 Einleitung — 35
- 2.2 Leben und Werk — 36
- 2.3 Textinterpretation — 45
  - 2.3.1 Apologeticum — 45
    - 2.3.1.1 Einführung — 45
    - 2.3.1.2 Apol. 5,5–6 — 47
    - 2.3.1.3 Apol. 37,4–5 — 56
    - 2.3.1.4 Apol. 42,1–3 — 61
    - 2.3.1.5 Apol. 16,8 — 64
    - 2.3.1.6 Fazit — 66
  - 2.3.2 De idololatria — 66
    - 2.3.2.1 Einführung — 66
    - 2.3.2.2 Idol. 19,1–3 — 70
    - 2.3.2.3 Fazit — 103
  - 2.3.3 De corona militis — 104
    - 2.3.3.1 Einführung — 104
    - 2.3.3.2 Coron. 11,1–7 — 115
    - 2.3.3.3 Coron. 12–15 und der Mithrae miles — 139
    - 2.3.3.4 Fazit — 161
  - 2.3.4 Weitere Texte — 164
    - 2.3.4.1 De patientia 7,11–13 — 164
    - 2.3.4.2 De fuga in persecutione 13,5–6 — 168
    - 2.3.4.3 De pallio 5,4 — 172
- 2.4 Positionen der Forschung – Eine kurze Skizze — 175
  - 2.4.1 Die Entwicklung Tertullians zum immer rigoristischeren Montanisten — 176
  - 2.4.2 Der Vorwurf der „doppelten Buchführung“ (A. von Harnack) — 176
  - 2.4.3 Entwicklungen im Denken Tertullians — 177
  - 2.4.4 Eine einheitliche Position in unterschiedlicher Akzentuierung — 178
- 2.5 Zusammenfassende Überlegungen zur Haltung Tertullians — 180
  - 2.5.1 Tertullian als Orator — 180

- 2.5.2 Die Grenzen der Flexibilität und die „zentrale Rolle“ (T. Georges) des *Apologeticum* — **184**
- 2.5.3 Die Haltung Tertullians — **187**
- 2.5.4 Tertullian als Zeuge für Christen im Heeresdienst — **191**

**3 Clemens Alexandrinus — 195**

- 3.1 Einleitung — **195**
- 3.2 Leben und Werk — **196**
  - 3.2.1 Leben — **196**
  - 3.2.2 Werk — **200**
- 3.3 Textinterpretation — **207**
  - 3.3.1 Die Haupttexte — **207**
    - 3.3.1.1 Prot. 10,100,4 — **208**
    - 3.3.1.2 Paed. 3,12,91,1–3 — **212**
    - 3.3.1.3 Paed. 2,11,117,1–3 — **218**
  - 3.3.2 Weitere Texte in Auswahl — **222**
    - 3.3.2.1 Strom. 4,8,59,1–61,3 — **223**
    - 3.3.2.2 Paed. 1,12,98,4–99,1 — **227**
    - 3.3.2.4 Paed. 2,4,42,1–3 — **233**
    - 3.3.2.5 Prot. 3,42,1 — **236**
    - 3.3.2.6 Die Kriege des Alten Testaments und mögliche Ansätze zu einer ‚Lehre vom gerechten Krieg‘ — **238**
- 3.4 Zusammenfassende Überlegungen zur Haltung des Clemens — **244**
  - 3.4.1 Zu den ‚Soldatentexten‘ — **244**
  - 3.4.2 Zu den ‚Kriegstexten‘ — **246**
  - 3.4.3 Kritische Anfragen an die Forschung — **247**
  - 3.4.4 Fazit — **255**

**4 Origenes — 257**

- 4.1 Einleitung — **257**
- 4.2 Leben und Werk — **258**
  - 4.2.1 Leben — **258**
  - 4.2.2 Werk — **264**
- 4.3 Textinterpretation — **265**
  - 4.3.1 Contra Celsum — **265**
    - 4.3.1.1 Einführung — **265**
    - 4.3.1.2 Contra Celsum 8,73–74 — **275**
  - 4.3.2 Weitere Texte in Auswahl — **319**
    - 4.3.2.1 Hom. in Lc. 23 — **319**
    - 4.3.2.2 Die Auslegung des 1. Korintherbriefes — **324**

|          |                                                                            |
|----------|----------------------------------------------------------------------------|
|          | 4.3.2.3 Zum Umgang mit den Kriegstexten des Alten Testaments — <b>326</b>  |
|          | 4.3.2.4 Der Matthäuskommentar — <b>335</b>                                 |
| 4.4      | Zusammenfassende Überlegungen zur Haltung des Origenes — <b>348</b>        |
|          | 4.4.1 Überzeugungen und ihre konkrete Anwendung — <b>349</b>               |
|          | 4.4.2 Die grundlegende Haltung des Origenes — <b>349</b>                   |
|          | 4.4.3 Origenes und die Haltung(en) der christlichen Gemeinden — <b>351</b> |
|          | 4.4.4 Grenzen der Texte des Origenes — <b>352</b>                          |
| <b>5</b> | <b>Schlussbetrachtung — 353</b>                                            |
| <b>6</b> | <b>Literaturverzeichnis — 361</b>                                          |
| 6.1      | Quellen — <b>361</b>                                                       |
|          | 6.1.1 Christliche Texte — <b>361</b>                                       |
|          | 6.1.2 Griechische und römische Autoren — <b>367</b>                        |
|          | 6.1.3 Inschriften, Münzen und Papyri — <b>374</b>                          |
|          | 6.1.4 Quellensammlungen — <b>376</b>                                       |
| 6.2      | Hilfsmittel — <b>376</b>                                                   |
| 6.3      | Sekundärliteratur — <b>376</b>                                             |
|          | <b>Stellenregister — 398</b>                                               |
|          | <b>Antike Orts- und Personennamen — 413</b>                                |
|          | <b>Moderne Personennamen — 415</b>                                         |



# Einleitung

## Ein Desiderat der modernen Forschung

‚Christentum und Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten‘, so lautete der Arbeitstitel des Forschungsvorhabens, dessen Ergebnisse an dieser Stelle vorgelegt werden. Im Vergleich zu früheren Studien wird hier allerdings ein anderer, enger gefasster Zugang zu diesem Themenkomplex gewählt, der sich auch im Untertitel niedergeschlagen hat: ‚Studien zu Tertullian, Clemens und Origenes‘.

Zahlreiche Arbeiten, die sich der Fragestellung ‚Christentum und Soldatenstand‘ im Verlauf der vergangenen etwa 100 Jahre gewidmet haben, versuchten, diese in ihrer ganzen Breite zu erfassen. Exemplarisch kann auf die mittlerweile klassische Studie von A. von Harnack<sup>1</sup> zu diesem Thema, sowie die Artikel von J. Helgeland<sup>2</sup> und L. Swift<sup>3</sup> in der Reihe ‚Aufstieg und Niedergang der römischen Welt‘ (ANRW) sowie den aktuellen Beitrag von H. Brennecke<sup>4</sup> hingewiesen werden. Die angesprochene Breite beinhaltet in diesem Fall eine Untersuchung von drei zentralen Quellengruppen, nämlich der relevanten Kirchenvätertexte, der Berichte über Martyrien christlicher Soldaten im dritten und frühen vierten Jahrhundert n. Chr., d. h. der sogenannten Soldatenmartyrien, und schließlich der gesichert vorkonstantinischen christlichen Soldateninschriften.

So sehr dieses Vorgehen den Vorteil bietet, alle relevanten Quellen in den Blick zu bekommen und das Thema möglichst umfänglich zu erfassen, so leidet doch zum Teil die Detailliertheit der Analysen zu den einzelnen Quellengattungen erheblich darunter. Das ist umso mehr der Fall, als ein nicht geringer Teil der modernen Forschungsbeiträge versucht, dieses komplexe und ausgedehnte Thema in seinem gesamten Umfang in durchschnittlicher Aufsatzlänge zu behandeln.<sup>5</sup> Vor allem bei der

---

1 HARNACK, Adolf von, *Militia Christi – Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt (Nachdr. d. Ausg. Tübingen 1905), 1963.

2 HELGELAND, John, *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*. In: ANRW II 23,1, (1979), 724–834.

3 SWIFT, Louis J., *War and Christian Conscience I – The Early Years*. In: ANRW II 23,1, (1979), 835–868.

4 BRENECKE, Hanns Christof, „An fidelis ad militiam converti possit“? [Tertullian, de idololatria 19,1] – Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch. In: Brennecke, Hanns Christof (Hrsg.), *Ecclesia est in re publica – Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 100), Berlin 2007, 179–231 (= DERS., „An fidelis ad militiam converti possit“? [Tertullian, de idololatria 19,1] – Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch. In: Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche – Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag*, (Beihefte der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 85), Berlin 1997, 45–100).

5 Hier ist zum Beispiel an Beiträge zu denken, wie diejenigen von BAINTON, Roland H., *The Early Church and the War*. In: HThR 39, (1946), 189–212 (= DERS., *Die frühe Kirche und der Krieg*. In: Klein, Richard (Hrsg.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, (Wege der Forschung 267), 2., unveränd. Aufl., Darmstadt 1982, 187–216); CAMPENHAUSEN, Hans von, *Der Kriegsdienst der Christen in der*

Darstellung der Positionen der Kirchenväter und -schriftsteller wurden dabei die einschlägigen Quellenpassagen oftmals nur sehr oberflächlich behandelt. Es wurden in der Regel einige wenige Textstücke zitiert oder paraphrasiert und im besten Fall sehr knapp interpretiert. Im weniger guten Fall blieb es bei einem weitgehenden ‚proof-texting‘, der Anführung isolierter Textstücke als Belegstellen für die jeweils vertretene Position, ohne dass sich diese Position erkennbar aus einer gründlichen Interpretation der Texte ergibt. Auch die anderen Quellengruppen erfahren oftmals keine wesentlich ausführlichere Behandlung. Teils ist das schlicht der Kürze der jeweiligen Beiträge geschuldet und sagt an sich noch nichts über die Qualität der hinter den knappen Ausführungen stehenden Textinterpretation aus. Die Nachvollziehbarkeit der Interpretation und die Beurteilung ihrer Güte im Vergleich zu konkurrierenden Ansätzen leiden dennoch oftmals unter besagter Kürze.

In anderen, vor allem älteren Beiträgen ist das Anhäufen solcher Belegstellen dagegen die bevorzugte Methode des Umgangs mit den Quellen. Am auffälligsten ist in dieser Hinsicht die zeitweise intensiv rezipierte Monographie von J.-M. Hornus<sup>6</sup>, der unter thematischen Gesichtspunkten weitestgehend zusammenhanglose Zitate unterschiedlichster Kirchenschriftsteller aus mehreren Jahrhunderten sammelte, um *die* Position der Kirche zu bestimmten Themen zu erarbeiten und scheinbar mit der reinen Masse an Belegen seine inhaltlichen Positionen zu begründen. Ein echtes Verständnis der jeweiligen Position *eines* Kirchenschriftstellers zu einer bestimmten Fragestellung ist damit kaum zu gewinnen.

Die neueste monographische Behandlung des Themas von J. Shean<sup>7</sup> widmet den Kirchenschriftstellern des 1.–3. Jahrhunderts lediglich ganze 22 Seiten seiner fast fünfhundertseitigen Studie, von denen ein Großteil auch noch auf die ausführliche

---

Kirche des Altertums. In: Piper, Klaus (Hrsg.), *Offener Horizont – Festschrift Karl Jaspers*, München 1953, 255–264; KARPP, Heinrich, *Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg*. In: *EvTh* 23, (1957), 496–515; und SWIFT, Louis J., *Early Christian Views on Violence, War, and Peace*. In: Raaflaub, Kurt A. (Hrsg.), *War and Peace in the Ancient World*, (The Ancient World: Comparative Histories), Malden 2007, 279–296. Aber auch die im Vergleich dazu etwas umfangreicheren Studien von SWIFT, *War* (ANRW); BRENECKE, *An fidelis* (2007); und sogar der deutlich umfangreichere Beitrag von HELGELAND, *Christians* (ANRW), leiden teilweise unter diesem Problem. Ebenso BARTH, Heinz-Lothar, *Die Haltung des Christentums zum Krieg – Antike Stimmen und spätere Entwicklungen*. In: *Civitas* 17/18 (2013), 1–136, der die Seiten 4–62 der vorkonstantinischen Zeit widmet.

<sup>6</sup> HORNUS, Jean-Michel, *Politische Entscheidung in der alten Kirche*, (Beiträge zur evangelischen Theologie), Witten 1963. Auch bei der Monographie von CADOUX, John Cecil, *The Early Christian Attitude to War – A Contribution to the History of Christian Ethics*, London 1919, tritt dieses Problem auf, sowie, wenn auch in geringerem Maß, bei dem Artikel von BAINTON, *Early Church* (= Kirche und Krieg). Es liegt in der Natur der Sache bzw. des literarischen Genres, dass auch bei einer Quellensammlung wie der von SIDER, Ronald J. (Hrsg.), *The Early Church on Killing – A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment*, Grand Rapids 2012, eine solche Häufung von isolierten Einzeltexten auftritt. Allerdings ist R. Sider deutlich bemüht, die angeführten Belege durch seine kurzen Kommentare und das abschließende Essay zumindest knapp einzuordnen.

<sup>7</sup> SHEAN, John F., *Soldiering for God – Christianity and the Roman Army*, (History of Warfare 61), Leiden 2010.

Wiedergabe von Quellentexten in englischer Übersetzung entfällt. Auch wenn sein Schwerpunkt an einer anderen Stelle liegt, so greift er doch im weiteren Verlauf oft genug auf die zu Beginn angeführten Autoren zurück, so dass eine zumindest einigermaßen ausführliche und nachvollziehbare Analyse eigentlich nötig gewesen wäre.

Die geschilderte Problemlage macht deutlich: Eine ausführliche Untersuchung der einschlägigen Kirchenschriftstellertexte auf dem aktuellen Stand der Forschung ist eine dringend zu füllende Leerstelle in der bisherigen Literatur zu diesem Themenkomplex. Es handelt sich um ein Desiderat der modernen Forschung, dessen Behebung mehr als notwendig ist.

## **Zum Ansatz der Studie**

Aufgrund dieser Sachlage setzt die vorliegende Studie bei einer ausführlichen Analyse der relevanten Passagen aus den Texten vorkonstantinischer Kirchenschriftsteller an. Auf eine Einbeziehung der beiden anderen Quellengruppen, der Soldatenmartyrien, des epigraphischen Befunds und der Kirchenordnungen, wurde dagegen weitestgehend verzichtet. Lediglich an Stellen, wo es mit Blick auf die zu interpretierenden Textpassagen nötig ist, wird vor allem auf Martyrien und Inschriften eingegangen. Auch wenn dieses Vorgehen Einschränkungen für den Zugriff auf die Thematik mit sich bringt, so ist es doch angesichts des beschriebenen Desiderats der modernen Forschung geboten. Auf diese Weise wird die Position des jeweiligen Kirchenschriftstellers zur Frage von ‚Christentum und Soldatenstand‘ durch eine detaillierte Interpretation der einschlägigen Texte nachvollziehbar herausgearbeitet.

Die ausgewählten Texte aus den Werken vorkonstantinischer Kirchenschriftsteller werden dazu hinsichtlich ihrer Argumentation und ihrer inhaltlichen Positionierung in ihren jeweiligen historischen und literarischen Zusammenhängen ausführlich untersucht.

Das gewählte Vorgehen entspricht weitgehend der klassischen Quellenkritik, die nach der Intention eines Autors auf Grundlage der (sozial-, kultur-, religions-)historischen Einordnung und der kontextuellen Analyse der Texte fragt. Die Methode der Zitation von isolierten Belegstellen scheint nicht selten in der Überzeugung gegründet zu sein, dass sich die betreffenden Autoren wie moderne Systematiker oder Ethiker lesen lassen, deren einzelne Aussagen Teil eines geschlossenen Systems und daher repräsentativ für das Ganze sind. Im Gegensatz zu diesem Vorgehen ist es notwendig, die Kirchenschriftsteller als antike Autoren zu lesen und zu verstehen, die nach antiken Konventionen schrieben, argumentierten und deshalb auch vor diesem Hintergrund interpretiert werden müssen.

Über die reine Quellenkritik hinausgehend bietet zu diesem Zweck vor allem die antike Rhetorik einen angemessenen Ansatzpunkt, der in dieser Studie für die Auswertung der behandelten Autoren fruchtbar gemacht werden soll. Zum einen war einer der untersuchten Kirchenschriftsteller, Tertullian, ausdrücklich ein rhetorisch geschulter Orator, zum anderen war die rhetorische Schulung ein Teil des antiken

Bildungskanons, der zu jeder gediegenen intellektuellen Ausbildung gehörte. Alle herangezogenen Autoren gehörten zur vergleichsweise kleinen Schicht der Hochgebildeten. Sie alle waren daher auch entsprechend rhetorisch bewandert und wussten das erlernte Handwerkszeug – wenn auch in unterschiedlichem Umfang und in unterschiedlicher Intensität<sup>8</sup> – effektiv einzusetzen. Im Verlauf der Forschung hat eine solche rhetorische Analyse bei Fragen rund um das Verhältnis der behandelten Kirchenschriftsteller zum Heeresdienst von Christen nicht in ausreichender Weise Berücksichtigung gefunden. An dieser Stelle soll die vorliegende Untersuchung über die bisherigen Arbeiten zum Thema hinausführen und dazu beitragen, die jeweilige Argumentation in ihren rhetorischen und kontextuellen Zusammenhängen schärfer zu fassen.

Die antike Rhetorik erlaubte es, durch ein ausgefeiltes methodisches Instrumentarium Sachverhalte zu analysieren, sie argumentativ aufzuarbeiten und die erarbeiteten Inhalte dann dem jeweiligen rhetorischen Ziel und dem jeweiligen Publikum gemäß in großer Flexibilität anzupassen. Eine entsprechende Interpretation hat daher genau an dieser Stelle, bei der rhetorisch-argumentativen Zielsetzung, dem angesprochenen Publikum und der daraus abzuleitenden Argumentation innerhalb der größeren literarischen Zusammenhänge des jeweiligen Werkes, anzusetzen. Die oft isoliert traktierten Belegstellen müssen im Licht des größeren Ganzen untersucht werden, nur dann gewinnen sie ihr je eigenes inhaltliches Profil und können so zum Verständnis des Autors beitragen. Ob sich die Aussagen der einzelnen Belege dann zu einem Gesamtbild verbinden lassen oder ob sie im Zweifelsfall in ihrer Disparatheit nebeneinander stehengelassen werden müssen, wird jeweils erst am Ende der Analyse entschieden werden können.

### Exkurs: Sozialgeschichtliche Aspekte

---

Mit Blick sowohl auf die Fragestellung als auch auf die rhetorische Analyse als methodischem Ansatzpunkt müssen die behandelten Autoren wie auch ihr Publikum sozialgeschichtlich eingeordnet werden. Auch wenn diese sozialgeschichtliche Einordnung beider Gruppen in der vorliegenden Studie

---

<sup>8</sup> Vor allem bei der Interpretation Tertullians und auch bei der des Clemens von Alexandria wird sich dieser methodische Ansatzpunkt als außerordentlich nutzbringend erweisen. Bei Origenes wird das weit weniger der Fall sein, was allerdings weniger seiner von ihm selbst gelegentlich erwähnten Abneigung der Rhetorik gegenüber geschuldet ist als vielmehr der literarischen Gattung der hier behandelten Werke des großen Alexandriners. Zur Abneigung des Origenes gegenüber der Rhetorik vgl. dazu GRANT, Robert M., *Theological Education at Alexandria*. In: Pearson, Birger A.; Goehring, James E. (Hrsg.), *The Roots of Egyptian Christianity*, (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1992, 178–189, hier 185–186; HEINE, Ronald E., *Origen – Scholarship in the Service of the Church*, (Christian Theology in Context), Oxford/New York 2010, 63.



mehr vorausgesetzt beziehungsweise in den jeweiligen Kapiteln punktuell vorgenommen als ausführlich entfaltet werden wird<sup>9</sup>, ist es doch angebracht, diese im Folgenden zumindest knapp zu skizzieren.

Nachdem es in Teilen der älteren Forschung zeitweise in Mode war, das frühe Christentum im Wesentlichen als Religion der Unterschicht(en) zu betrachten<sup>10</sup>, setzte sich seit den 1970er Jahren mit Recht die bereits zuvor vertretene, aber oftmals überhörte Ansicht durch, dass in den frühchristlichen Gemeinden seit der Zeit des Neuen Testaments im Wesentlichen ein Querschnitt aller gesellschaftlichen Schichten vorhanden war und diese von Angehörigen höherer, vergleichsweise gebildeter Schichten dominiert wurden<sup>11</sup>. Pars pro toto sei hier auf zwei neuere, sehr einflussreiche Arbeiten von R. Stark<sup>12</sup> und von E. Stegemann und W. Stegemann<sup>13</sup> sowie die aktuelle, sehr wichtige Studie von A. Weiß<sup>14</sup> verwiesen. R. Stark identifiziert das frühe Christentum als „Kultbewegung“<sup>15</sup> und entfaltet unter Verwendung soziologischen Vergleichsmaterials eindrucksvoll die These:

---

9 Grund dafür ist der weitgehende Konsens der gegenwärtigen Forschung in diesen Fragen, der eine erneute ausführliche Behandlung in eine Übung des ‚Eulen nach Athen tragen‘ verwandeln würde. Für einen aktuellen Überblick vgl. das Kapitel „The sociological make-up of second-century Christianity“ bei KRUGER, Michael J., *Christianity at the Crossroads – How the Second Century Shaped the Future of the Church*, Downers Grove 2018, 11–39. Eine aktuelle, wenn auch in Teilen nicht unproblematische Skizze der „Sociology of Early Christianity“ mit einem besonderen Fokus auf die Soldatenfrage hat zuletzt SHEAN, *Soldiering*, 105–175, vorgelegt; zu den Soldaten v. a. ebd., 139 ff. Für einen knappen, aber kenntnisreichen Forschungsüberblick vgl. WEISS, Alexander, *Soziale Elite und Christentum – Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen*, (Millennium-Studien 52), Berlin/Boston 2015, 5–22.

10 Vgl. den Überblick bei WEISS, *Soziale Elite*, 7–14; außerdem bei STEGEMANN, Ekkehard W., STEGEMANN, Wolfgang, *Urchristliche Sozialgeschichte – Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart u. a. 1995, 249–250.

11 Vgl. WEISS, *Soziale Elite*, 15–22, der auch abweichende Stimmen (ebd., 18) notiert; außerdem STEGEMANN/STEGEMANN, *Sozialgeschichte*, 250–251.

12 STARK, Rodney, *Der Aufstieg des Christentums – Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*, Weinheim 1997. Hier sei v. a. auf die Kapitel zu Bekehrung und Wachstum sowie zur sozialen Basis der frühen Christenheit verwiesen, ebd., 7–33 und 35–54. Zu den Wachstumszahlen R. Starks vgl. allerdings die Kritik von HOPKINS, Keith, *Christian Number and its Implications*. In: *J ECS* 6 (1998), 185–226; sowie darauf aufbauend von MCKECHNIE, Paul, *The First Christian Centuries – Perspectives on the Early Church*, Downers Grove 2002, 55–58.

13 STEGEMANN/STEGEMANN, *Sozialgeschichte*. Für die vorliegende Studie als sehr früher Ansatzpunkt von Interesse ist v. a. das Kapitel über die „Sozialgeschichte der christusgläubigen Gemeinden in Städten des Römischen Reichs“, ebd., 217–306.

14 WEISS, *Soziale Elite*.

15 R. Stark definiert eine ‚Kultbewegung‘ als soziologische Kategorie im Unterschied zur ‚Sekte‘ wie folgt (STARK, *Aufstieg*, 39–40): „William Sims Bainbridge und ich haben zwischen Sektenbewegung und Kultbewegung unterschieden. Erstere folgt aus Schismen in einer traditionellen Glaubensgemeinschaft: Eine Gruppe, die eine jenseitigere Version ihres Glaubens wünscht, spaltet sich ab, um ihn bei einem höheren Grad der Glaubens-Umwelt-Spannung ‚neu herzustellen‘. [...] Daß deren Mitglieder wenn nicht den untersten, so doch tieferen Schichten als die in der Mutterkirche Bleibenden angehören, ist theoretisch wie empirisch zur Genüge belegt. Kultbewegungen hingegen sind nicht einfache neue Organisationen eines Glaubens. Sie haben neue Glaubensinhalte (neu zumindest für die betreffende Gesellschaft). Sie fangen immer klein an: Jemand hat religiöse Ideen und beginnt, andere zu bekehren – oder importiert eine fremde Religion in eine Gesellschaft und propagiert sie dort. Im einen

„Wenn die frühe Kirche den Kultbewegungen glich, über die wir gute Daten haben, dann war sie keine proletarische, sondern eine auf die privilegierten Schichten gestützte Bewegung.“<sup>16</sup> Denn, „[u]m neue Religionen zu verstehen und als nötig zu erkennen, bedarf es einer Bildung, die einen gewissen Grad von Privilegierung voraussetzt. Das bedeutet nicht, die am meisten Privilegierten seien am meisten bereit, sich neuen religiösen Bewegungen anzuschließen. Es besagt nur, daß deren Konvertiten eher aus den privilegierten Schichten kommen werden.“<sup>17</sup>

E. Stegemann und W. Stegemann zeigen, dass bereits für die (im Wesentlichen [groß-]städtischen) Gemeinden der zweiten Hälfte des 1. Jhds. n. Chr. die Möglichkeit besteht, „daß zu den christusgläubigen Gemeinschaften reiche und angesehene Persönlichkeiten der lokalen Elite (jenseits der *ordines*) gehört haben, v. a. wohl auch Frauen“<sup>18</sup>. Allerdings schließen sie es aus, dass Angehörige der eigentlichen Oberschicht, der *ordines*, bereits in den Gemeinden zu finden gewesen wären.<sup>19</sup> Damit geben sie einen weitgehenden Konsens der jüngeren Forschung wieder, der nahelegt, dass im 1. und frühen 2. Jhd. v. Chr. noch keine *ordo*-Angehörigen den Weg in die christlichen Gemeinden gefunden haben dürften. Erst seit dem Ende des 2. Jhds. n. Chr. seien diese dann unter den Christen nachzuweisen.<sup>20</sup> An dieser Stelle bietet A. Weiß mit seiner Leipziger Habilitationsschrift wichtige Korrekturen, kann er doch zeigen, dass *ordo*-Angehörige bereits in den christlichen Gemeinden seit der neutestamentlichen Zeit zu finden waren.<sup>21</sup>

Was für die ersten christlichen Gemeinden gilt, hat umso mehr auch für die Gemeinden der Zeit um 200–250 n. Chr. zu gelten, in denen die hier untersuchten Kirchenschriftsteller wirkten. Wir finden in ihren Texten „ein fast getreues Spiegelbild der allgemeinen sozialen Schichtung im römischen Reich“<sup>22</sup> und eine große Vielfalt an von Christen ausgeübten Berufen und Aktivitäten<sup>23</sup>. M. Kruger beschließt sein Kapitel über „The sociological make-up of second-century Christianity“<sup>24</sup> mit dem folgenden, zutreffenden Resümee:

---

wie im anderen Falle verstoßen sie – als neue Religionen – gegen bestehende religiöse Normen und werden oft erheblich angefeindet.“

16 STARK, Aufstieg, 39.

17 STARK, Aufstieg, 45.

18 STEGEMANN/STEGEMANN, Sozialgeschichte, 269.

19 STEGEMANN/STEGEMANN, Sozialgeschichte, 269.

20 Für diesen weitgehenden Konsens und seine Vertreter vgl. den Überblick bei WEISS, Alexander, Soziale Elite, 20–22. Für den sicheren Nachweis ab dem Ende des 2. Jhds. n. Chr. wird – zu Recht – in der Regel auf den wichtigen Beitrag von ECK, Werner, Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr. In: Chiron 1, (1971), 381–406, verwiesen. Dieser bietet ebd., 388–395, eine prosopographische Übersicht über gesicherte und mutmaßliche Christen im Senatorenstand, jeweils in vorkonstantinischer und konstantinischer/nachkonstantinischer Zeit. WEISS, Soziale Elite, 190–199, aktualisiert und erweitert diese Liste und ergänzt sie ebd., 200–203, um eine Übersicht über Christen im Ritterstand und ebd., 203–208, um eine solche über Christen unter den Dekurionen.

21 WEISS, Soziale Elite; vgl. seine Zusammenfassung ebd., 209–216; vgl. außerdem seine knappe Skizze zur Apostelgeschichte: DERS., Sozialgeschichtliche Aspekte der Apostelgeschichte. In: Altkier, Stefan, Rydryck, Michael (Hrsg.), Paulus – Das Kapitel eines Reisenden: Die Apostelgeschichte als soziohistorische Quelle, (Stuttgarter Bibelstudien 241), 2018, 37–58.

22 ECK, Eindringen, 382; das Zitat verdient es, in Gänze angeführt zu werden: „Wenn man die gesamten Quellen zu diesem Fragenkomplex heranzieht und nicht willkürlich einige wenige verallgemeinert, ist die Folgerung unausweichlich, daß die Anhänger der christlichen Religion ein fast getreues Spiegelbild der allgemeinen sozialen Schichtung im römischen Reich bieten, und zwar von den Ursprüngen an, wie sie in den neutestamentlichen Schriften dargestellt werden.“ Bereits im berühmten

„Many Christians, of course, came from the lower rungs of society. But not all. By the end of the second century, it is clear that many Christians were quite well-to-do – and some even had aristocratic connections. While many Christians were illiterate (as were most during this period), others were more educated (often the wealthier Christians), allowing Christianity to achieve at least a minimal level of intellectual respect among some second-century philosophers.“<sup>25</sup>

Für einige der für diese Untersuchung wichtigsten christlichen Gemeinden liegen darüber hinaus ausführliche sozialgeschichtliche Untersuchungen vor, welche die soziale Zusammensetzung dieser Gemeinden analysieren, das skizzierte Ergebnis bestätigen und die im Verlauf der Untersuchung immer wieder herangezogen werden. Für Karthago sei v. a. auf die Arbeiten von G. Schöllgen<sup>26</sup> verwiesen, für Alexandria auf die Untersuchung von A. Jakab<sup>27</sup> und für Rom auf P. Lampes Studie zu den stadtrömischen Christen<sup>28</sup>.

Aus dieser sehr knappen Skizze ergeben sich einige relevante Aspekte für die zu behandelnde Fragestellung:

1. Die christlichen Gemeinden des 2. Jhds. n. Chr. waren primär in den Städten des *imperium Romanum* angesiedelt. Sie waren Teil der antiken urbanen Kultur und in ihnen fanden sich Menschen aus allen sozialen Schichten sowie aus vielfältigen Berufen und Tätigkeitsbereichen. Gerade Tertullians Schrift *De idololatria*<sup>29</sup> legt davon ein beredtes Zeugnis für das karthagische Christentum der Jahre um 200 n. Chr. ab.

---

Christenbrief des Plinius d. J. heißt es: *multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est [...]* / „Denn viele jeden Alters, jeden Standes, auch beiderlei Geschlechts sind jetzt und in Zukunft gefährdet. Nicht nur über die Städte, auch über Dörfer und Felder hat sich die Seuche dieses Aberglaubens verbreitet [...]“. (Plin. epist. 10,96,9; Hervorhebung AG).

**23** Vgl. dazu u. a. GRANT, Robert M., Christen als Bürger im Römischen Reich, (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1981, 78 – 110; SCHÖLLGEN, Georg, Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. In: Martin, Jochen; Quint, Barbara (Hrsg.), Christentum und antike Gesellschaft, (Wege der Forschung 649), Darmstadt 1990, 319 – 357; FIENSY, David A., What Would You Do for a Living? In: Blasi, Anthony J.; Turcotte, Paul-André; Duhaime, Jean (Hrsg.), Handbook of Early Christianity – Social Science Approaches, Walnut Creek 2002, 555 – 574.

**24** KRUGER, Christianity, 11 – 39; dieses Kapitel bietet einen aktuellen und kenntnisreichen Überblick.

**25** KRUGER, Christianity, 39; zum frühen 3. Jhd. n. Chr. vgl. auch FREND, William H., The Rise of Christianity, London 1984, 271 – 306, dessen Kapitel über die Jahre 193 – 235 n. Chr. den Titel „Out of the Shadows“ trägt.

**26** SCHÖLLGEN, Georg, *Ecclesia sordida?* – Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians, (JbAC Ergänzungsband 12), Münster 1984; DERS., Teilnahme.

**27** JAKAB, Attila, *Ecclesia alexandrina – Evolution sociale et institutionelle du christianisme alexandrin (Ile et IIle siecles)*, (Christianismes anciens 1), 2., korr. Aufl., Bern u. a. 2004.

**28** LAMPE, Peter, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten – Untersuchungen zur Sozialgeschichte, (WUNT 2,18), 2., überarb. und erg. Aufl., Tübingen, Bern 1989; DERS., Peter, From Paul to Valentinus – Christians at Rome in the First Two Centuries, London 2006.

**29** Zu *De idololatria* siehe unten S. 67 ff.; zu den darin diskutierten Berufen und Tätigkeiten vgl. SCHÖLLGEN, Georg, *Ecclesia sordida* 224 – 239; DERS., Teilnahme, 321 – 349; GERSTACKER, Andreas, Christliche Identität in einer nichtchristlichen Welt – Kontakte zwischen Christen und ihrer Umwelt am Beispiel von Tertullians Schrift *De idololatria*. In: Arbeitstitel – Forum für Leipziger Promovierende 2/2, (2010), <https://doi.org/10.36258/aflp.v2i2.3212> (letzter Abruf: 22.02.2021), 1 – 22, hier 9 – 16.

2. Alle behandelten Autoren, Tertullian, Clemens Alexandrinus und Origenes, waren hochgebildete Intellektuelle, die das Handwerkszeug, welches ihnen die Rhetorik bot, eindrucksvoll zu nutzen wussten. Sie konnten außerdem davon ausgehen, dass zumindest die führenden Kreise in ihren Gemeinden diese Art der Ansprache zu verstehen und einzuordnen wussten.
  3. In diesen Gemeinden bewegten sich mit Sicherheit Menschen, die das römische Bürgerrecht besaßen, vielleicht sogar einem *ordo* angehörten. Diesen stand der Dienst in den Legionen offen, unter Umständen sogar der Dienst in höheren Rängen. Die von den behandelten Autoren traktierte Frage nach der Haltung der Christen zum Heeresdienst war also keineswegs nur theoretischer Art.
  4. Der Praxisbezug dieser Frage wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass für Glieder der christlichen Gemeinden, die keine römischen Bürger waren, aber dennoch über eine entsprechende soziale Stellung und ausreichende Mittel verfügten, zumindest der Dienst in den *auxilia* offen stand. Mit diesem Dienst war zugleich die Möglichkeit des sozialen Aufstiegs inklusive der Erlangung des römischen Bürgerrechts verbunden.
  5. Angesichts der bunten sozialen Zusammensetzung der christlichen Gemeinden darf es nicht überraschen, dass auch der eine oder andere römische Soldat diesen neuen Glauben bzw. Kult attraktiv gefunden haben mag. Konversionen römischer Soldaten zum Christentum – seien es Legionäre oder seien es Auxiliarsoldaten – liegen völlig im Rahmen des zu Erwartenden.
- 

## Die Auswahl der zu behandelnden Autoren

Nach der Entscheidung hinsichtlich des methodischen Vorgehens muss auch die Auswahl der behandelten Kirchenschriftsteller erörtert werden. Wie bereits angedeutet, handelt es sich um Tertullian von Karthago, Clemens von Alexandria und Origenes. Diese drei Autoren eignen sich aus mehreren Gründen besonders für eine solche Untersuchung.

Zunächst wurde die bewusste Beschränkung auf die vorkonstantinische Epoche beibehalten. Diese Zeit, in der die Kirche noch nicht innerhalb der Strukturen des Römischen Reiches anerkannt war, sondern sich in einer sehr spannungsvollen Lage zwischen inoffizieller Duldung und verschieden stark ausgeprägter Unterdrückung beziehungsweise teilweise sogar Verfolgung befand, bietet sich in mehrfacher Hinsicht an.

Für manche Autoren wie insbesondere J. Cadoux, J.-M. Hornus oder in jüngerer Zeit wieder J. Yoder war das vorkonstantinische Zeitalter eine Art goldene Ära, ehe die Kirche mit der offiziellen Anerkennung unter Konstantin ein Bündnis mit dem Staat einging und von der ‚Reinheit‘ ihrer Lehre abfiel.<sup>30</sup> Zu dieser goldenen Zeit gehörte in ihren Augen selbstverständlich auch eine pazifistische Haltung der Kirche und aller

---

**30** YODER, John Harold, The Pacifism of Pre-Constantinian Christianity. In: Yoder, John H.; Koontz, Ted; Alexis-Baker, Andy (Hrsg.), Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution, Grand Rapids 2009, 42–56, hier 49–55, differenziert hier allerdings deutlich. Er sieht den „shift“ (ebd., 49) zu mehr Nähe zu Staat und Gesellschaft sowie weitere „shifts“ (ebd., 53) zu weniger Strenge im Bereich der Kirchenzucht bereits gegen Ende des zweiten Jahrhunderts beginnen. Seit dieser Zeit seien diese Entwicklungen nicht mehr aufzuhalten gewesen.

ihrer Vertreter.<sup>31</sup> Sie alle hätten den Heeresdienst von Christen wegen der damit zusammenhängenden Notwendigkeit, Menschen zu töten, mehr oder weniger ausdrücklich, aber doch einmütig abgelehnt. Damit verbunden ist immer wieder der Anspruch, dass sich die heutigen Kirchen an dem Vorbild dieses reinen, noch nicht gefallenen frühesten Christentums zu orientieren hätten. Es findet also eine Vermischung historischer Analyse und gegenwartsbezogener Auswertung statt.<sup>32</sup> Diese sehr profilierte, bis heute aber auch stark umstrittene<sup>33</sup> Position bietet einen guten Ansatzpunkt für die vorliegende Untersuchung.

Mit Blick darauf ist zu fragen,

1. ob es überhaupt eine erkennbare einheitliche Position der frühen Kirche beziehungsweise ihrer literarisch greifbaren Vertreter zu den Fragen um den Heeresdienst von Christen gegeben hat;
2. welche Motive die jeweiligen Kirchenschriftsteller veranlassten, ihre entsprechenden Positionen einzunehmen;
3. ob man mit Blick auf die betreffenden Autoren wirklich von ‚Pazifismus‘ sprechen kann oder ob man sich damit unter Umständen eines Anachronismus schuldig macht.<sup>34</sup>

---

**31** Siehe z. B. CADOUX, *Christian Attitude*, 2–3: „But over against all this we have to set the facts that the first three centuries were the period in which the work of the Church in morally and spiritually regenerating human life was done with an energy and a success that have never since been equaled, [...] and when the Church's vision had not been distorted or her conscience dulled by compromises with the world.“ Und bei HORNUS, *Politische Entscheidung*, heißt das letzte Kapitel (ebd., 152–179): „Der christliche Antimilitarismus als offizieller Standpunkt der Kirche und seine Preisgabe“. Diese Preisgabe erfolgte s. E. in der Zeit um 314 n. Chr. als „Preis, den die Kirche für die Protektion des Kaisers gezahlt hat.“ (ebd., 164). R. Bainton (BAINTON, *Early Church* [= Kirche und Krieg]; BAINOTON, Roland H., *Christian Attitudes Toward War and Peace – A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, Nashville 1960) gehört ebenfalls zu dieser Richtung, wenngleich er seine Positionen oftmals in moderaterer und wesentlich umsichtigerer Weise vertritt. Auch ein erst kürzlich erneut publizierter Beitrag von H. Yoder trägt den vielsagenden Titel „Der Pazifismus des vorkonstantinischen Christentums“ (YODER, *Pacifism*; vgl. auch YODER, John Harold, *War as a Moral Problem in the Early Church – The Historian's Hermeneutical Assumptions*. In: Dyck, Harvey L. (Hrsg.), *The Pacifist Impulse in Historical Perspective*, Toronto 1996, 90–110).

**32** Dazu neigen auch Autoren, die zu gegenteiligen Ergebnissen kommen, wie am Beispiel MOFFAT, James, *War*. In: *Dictionary of the Apostolic Church* Bd. 2, hrsg. von James Hastings, (1918), 646–673; oder RYAN, Edward A., *The Rejection of Military Service by the Early Christians*. In: *ThS* 13, (1952), 1–32, deutlich wird. Auch sie versuchen die Ergebnisse ihrer historischen Analyse – in diesem Fall eine nichtpazifistische frühe Kirche – für ethische Fragen ihrer jeweiligen Gegenwart nutzbar zu machen. Bewusst und auf einem sehr hohen Reflexionsniveau verbindet auch BARTH, *Haltung*, historische Analyse und gegenwartsbezogene ethische Reflexion.

**33** Vgl. MOFFAT, *War*; RYAN, *Rejection*; CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*; HELGELAND, *Christians* (ANRW); HELGELAND, John; DALY, Robert J.; BURNS, J. Patout, *Christians and the Military – The Early Experience*, Philadelphia 1985; BRENNECKE, *An fidelis* (2007); SHEAN, *Soldiering*.

**34** Vgl. DAWSON, Doyné, *The Origins of Western Warfare – Militarism and Morality in the Ancient World*, Boulder 1996. 3: „As for pacifism in the modern sense, it literally did not exist. Premodern thinkers were not all militaristic by any means, but they were almost all ‚bellicist.‘ [...] Only toward the

## Exkurs: Pazifismus

Als maßgeblich für die deutsche Alltagssprache sei auf den Duden verwiesen, der Pazifismus wie folgt definiert: Es ist eine „weltanschauliche Strömung, die jeden Krieg als Mittel der Auseinandersetzung ablehnt und den Verzicht auf Rüstung und militärische Ausbildung fordert“<sup>35</sup>. Für die englische Sprache ist das Oxford Dictionary maßgeblich, hier wird *pacifism* folgendermaßen definiert: „the belief that war and violence are unjustifiable and that all disputes should be settled by peaceful means.“<sup>36</sup> Ein *pacifist* ist „a person who believes that war and violence are unjustifiable.“<sup>37</sup>

Die jeweiligen Autoren, welche diese Position im Hinblick auf die Alte Kirche vertreten oder aber bestreiten, bieten in der Regel keine eigene Definition für ‚Pazifismus‘. Sie scheinen vielmehr vorzusetzen, dass der Begriff selbsterklärend beziehungsweise hinreichend klar ist. Aus diesem Grund bietet es sich an, zunächst mit den gängigen Definitionen aus Duden und Oxford Dictionary zu beginnen. Aus den Arbeiten der modernen Forschung zur altkirchlichen Soldatenfrage zeigt sich darüber hinaus, dass für ihre Verfasser in der Regel drei Momente ausschlaggebend sind: 1.) Die Weigerung, an einem Krieg teilzunehmen und ggf. sogar im Frieden Heeresdienst zu leisten. 2.) Die moralische Begründung dieser Weigerung mit der Ablehnung, Menschenblut zu vergießen. 3.) Die letztliche Verwurzelung dieser Haltung in theologischen Überzeugungen, konkret dem christlichen Liebesgebot und dem Tötungsverbot. J.H. Yoder hat als einer der wenigen an der Diskussion beteiligten Autoren eine eigene Definition von Pazifismus vorgelegt, die diese Punkte im Wesentlichen erfasst, zugleich aber auch verengt: „‚pacifist‘ shall denote the moral rejection of war as incompatible with fidelity to Jesus Christ as Lord.“<sup>38</sup> Mit dieser Definition kann er zulassen, dass Christen in Friedenszeiten und in einer im Wesentlichen bürokratischen Verwendung im Heer verbleiben konnten, so lange sie nicht aktiv Krieg führen und nicht Blut vergießen mussten, und dennoch in diesem Sinne eine pazifistische Haltung einnahmen.<sup>39</sup> Die Problematik eines gewaltfreien Heeresdienstes wird im Verlauf dieser Arbeit noch anzusprechen sein. Unabhängig davon scheint J.H. Yoders Pazifismusdefinition mit Blick auf die Diskussions- wie auch die Quellenlage etwas zu eng zu sein.

Im weiteren Verlauf dieser Studie wird deshalb folgende Definition von Pazifismus der Diskussion zugrunde gelegt werden: Pazifismus beinhaltet erstens die Ablehnung von Krieg oder Kriegsdienst, ggf. sogar von Heeresdienst im Frieden. Diese Ablehnung geschieht zweitens aus moralischen Gründen (Gewalt- bzw. Tötungsverbot). Im speziellen Fall des frühen Christentums ist diese moralisch begründete Ablehnung außerdem Ausdruck einer christlichen Glaubensverpflichtung.

Bereits eine kursorische Lektüre der einschlägigen Quellen und der modernen Literatur lässt deutlich erkennen, dass der nordafrikanische Kirchenschriftsteller Tertul-

---

end of the eighteenth century did any appreciable number of serious thinkers begin to entertain the hope that war might be abolished.“

**35** DUDEN, Das große Wörterbuch der deutschen Sprache – Die umfassendste Dokumentation der deutschen Gegenwartssprache; rund 230 000 Stichwörter, 300 000 Bedeutungsangaben, 150 000 Verwendungsbeispiele und 100 000 authentische Belegzitate, Version 5.1, 4., vollst. überarb. Aufl., Mannheim 2012, s.v. Pazifismus.

**36** OXFORD DICTIONARY of English, hrsg. von Angus Stevenson, 3. Aufl., Oxford 2010, s.v. pacifism.

**37** OXFORD DICTIONARY, s.v. pacifist.

**38** YODER, War, 92.

**39** Vgl. seine Unterscheidung „between permissible *militare* and forbidden *bellare*“ YODER, War, 100 (kursiv im Original). Ebd., 102, kann er festhalten, dass Christen vor Konstantin im modernen Sinn des Wortes keinen Pazifisten waren, im Sinne seiner Definition aber schon. Auf den Begriff Pazifismus will er mangels einer besseren Alternative nicht verzichten (vgl. ebd., 91–92).

lian von Karthago gewissermaßen im Epizentrum der Auseinandersetzungen rund um diese Fragen steht. Das liegt zum einen sicherlich daran, dass er in dreien seiner Werke einen sehr umfangreichen Textbestand für das hier untersuchte Thema bietet. Zum anderen werfen die relevanten Passagen in den drei Schriften mehr als nur ein paar Fragen inhaltlicher Art auf: Das gilt einerseits für ihre Interpretation im Einzelnen, hier vor allem die Frage nach der inhaltlichen Begründung seiner Positionen. Andererseits wirft aber auch ihre Verhältnisbestimmung untereinander erhebliche Probleme auf, scheinen sich doch in ihnen sehr unterschiedliche, ja sogar widersprüchliche Haltungen ein- und desselben Autors widerzuspiegeln. Und zum dritten erlauben seine Texte dem modernen Interpreten nicht nur, die Haltung ihres Autors zu untersuchen, sie bieten darüber hinaus auch in erheblichem Umfang Einblick in andere, teilweise konkurrierende Positionen, wie sie von Christen dieser Zeit vertreten wurden. Entlang der Interpretation der Texte des großen Karthagens brechen die verschiedenen Fragen, die rund um diesen Themenkomplex immer wieder gestellt werden, fast bei jeder behandelten Stelle aufs Neue auf: die Fragen nach

1. der grundsätzlichen Haltung zur Erlaubtheit des Heeresdienstes für Christen,
  - a. sowohl was den Eintritt eines bereits getauften Christen in die Armee angeht,
  - b. als auch was die Möglichkeit der Aufnahme von Soldaten in die Kirche, also ihre Zulassung zur Taufe, betrifft;
2. den Gründen für eine eventuell ablehnende Haltung: das Töten von Menschen, grundsätzlicher Pazifismus, die römische Heeresreligion – oder eine Mischung aus allen dreien;
3. der Vereinbarkeit der Position des jeweiligen Kirchenschriftstellers mit derjenigen der lokalen Gemeinde, der er angehört.

Auf Tertullian wird daher ein Hauptaugenmerk der Untersuchung gerichtet sein. Seine Texte stehen am Anfang der Untersuchung, obwohl der zweite Kirchenschriftsteller, Clemens von Alexandria, chronologisch ein wenig früher anzusetzen ist. Außerdem ist Tertullian aufgrund der Quellenlage und der Bedeutung seiner Texte der am ausführlichsten untersuchte Autor, dem das längste Kapitel dieser Studie gewidmet ist.

Um einerseits die Position Tertullians in ihrem historischen Kontext besser einschätzen zu können und um andererseits allgemeinere Aussagen zu dieser Zeit treffen zu können, werden ihm weitere zeitgenössische Autoren zum Vergleich beiseite gestellt. Was die Auswahl dieser weiteren Autoren angeht, so werden hier zwei der wichtigsten Kirchenschriftsteller der vorkonstantinischen Zeit herangezogen, Clemens Alexandrinus und Origenes.

Clemens ist mit Tertullian der erste Kirchenschriftsteller, bei dem sich ausdrückliche Bemerkungen zur Frage von ‚Christentum und Soldatenstand‘ sowie vor allem zur Frage, ob Soldaten getauft und somit in die Kirche eingegliedert werden dürfen, finden. Zugleich bietet er eine von Tertullian abweichende Perspektive zu diesen Punkten und bestätigt somit, was auch schon Tertullians eigene Schriften erschließen lassen, nämlich dass es zu dieser Zeit auch noch andere Haltungen zu diesem Themenkomplex gab als nur die des Karthagens.



Origenes weist zusammen mit Tertullian die umfangreichsten und in der Forschung meist diskutierten Belege zu diesem Thema auf. Einerseits gibt es zumindest auf den ersten Blick inhaltlich eine große Nähe zwischen beiden, andererseits ist der Begründungszusammenhang bei dem großen Alexandriner ein deutlich anderer als bei Tertullian, so dass erkennbar wird, mittels welcher unterschiedlicher Überlegungen sich einzelne Kirchenschriftsteller diesen Fragen annäherten.

Zusammen bieten die drei untersuchten Autoren ausreichend Material, um eine Untersuchung wie die hier angestrebte zu bestreiten und mittels der ausgewählten Beispiele eine exemplarische Studie mit substantiellen Ergebnissen vorzulegen, die wiederum als Grundlage weiterer Forschungen dienen kann. Somit hat die Konzentration auf die genannten Autoren sowohl inhaltliche als auch pragmatische Gründe.

Über die genannten drei Kirchenschriftsteller hinaus hätten sich noch Cyprian von Karthago und die sogenannte *Traditio Apostolica*, eine frühe Kirchenordnung, für einen Vergleich angeboten. Beide bieten allerdings wesentlich weniger Material und letztere stellt außerdem vor das große Problem, dass ihr Text auf einer Rekonstruktion und teilweisen Rückübersetzung aus verschiedenen späteren Kirchenordnungen beruht. Ihre traditionelle Zuschreibung an Hippolytus von Rom wird heute mehr und mehr in Frage gestellt und es ist unklarer denn je, welche Teile des Textes sich auf welche Zeit und welchen geographischen Raum beziehen.<sup>40</sup> Andere Kirchenordnungen über die *Traditio Apostolica* hinaus stammen dagegen erst aus dem 4. Jhd. n. Chr. und damit aus einer Zeit jenseits des für diese Arbeit gezogenen chronologischen Rahmens.<sup>41</sup> Bei Cyprian wurde der wichtigste Text<sup>42</sup> mit in das Gesamtbild der Untersuchung einbezogen. Durch die weiteren Texte aus seinem Werk hätte sich das in dieser Arbeit gewonnene Bild nicht wesentlich verändert, da sie kaum Neues über die bereits behandelten Autoren und Texte hinaus beitragen.

In der Literatur werden außerdem immer wieder auch Passagen aus den apostolischen Vätern und den griechischen Apologeten des 2. Jhds. n. Chr. diskutiert. Diese tragen allerdings insgesamt fast nichts zu der hier verhandelten Fragestellung bei. Denn sie beziehen sich in der Regel nur auf die allgemeine Problematik der Anwen-

---

<sup>40</sup> Vgl. dazu kurz STEIMER, Bruno, s.v. *Traditio Apostolica*. In: Döpp, Siegmund; Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. unter Mitarbeit von Peter Bruns, 3., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2002, 698–701; außerdem VOLP, Ulrich, Hippolytus. In: *ExpT* 120/11 (2009), 521–529, hier v. a. 525–527. Einen ausführlichen Überblick bietet MARKSCHIES, Christoph, Wer schrieb die sogenannte „*Traditio Apostolica*“? – Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte. In: Marksches, Christoph; Kinzig, Wolfram; Vinzent, Markus (Hrsg.), *Tauffragen und Bekenntnis – Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“*; zu den „*Interrogationes de fide*“ und zum „*Römischen Glaubensbekenntnis*“, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 74), Berlin/ New York 1999, 1–79, der auch eine wichtige Kritik der traditionellen Sichtweise bietet. Zu einem ähnlich skeptischen Ergebnis hinsichtlich der Unsicherheiten bei der Interpretation der *Traditio Apostolica* mit besonderem Augenmerk auf die frühchristliche Soldatenfrage kommt BRENNECKE, An fidelis (2007), 224–226, im Anschluss an C. Marksches.

<sup>41</sup> Vgl. dazu zuletzt KREIDER, Alan, *Military Service in the Church Orders*. In: *JRE* 31/3 (2003), 415–442.

<sup>42</sup> *Cypr. epist.* 39,3; siehe unten S. 77 f.



derung von Gewalt und betonen die Friedfertigkeit und Ungefährlichkeit der Christen, ohne dabei auch nur die geringste Verbindung zur Soldatenfrage herzustellen. Oder die Texte handeln von militärischen Metaphern zur Beschreibung des christlichen Lebens, die ebenfalls in der Regel keine oder kaum Relevanz für das hier behandelte Thema haben.<sup>43</sup> Auch von diesen Seiten steht der hier vorgenommenen Beschränkung auf die drei untersuchten Autoren daher nichts im Weg.

Bis auf wenige Ausnahmen werden in dieser Arbeit die bei den meisten Kirchenschriftsteller zahlreich vorkommenden militärischen Metaphern zur Umschreibung des christlichen Lebens nicht diskutiert. Entgegen mancher Annahmen in der Forschung geben diese bis auf wenige Ausnahmen keine Aufschlüsse über die Haltung einzelner Autoren zur Frage des Heeresdienstes.<sup>44</sup>

## Fragen an die Quellen

Aus den bisher angestellten Überlegungen lassen sich zusammenfassend folgende Fragen ableiten, die für die Interpretation der betreffenden Passagen bei Tertullian, Clemens und Origenes maßgeblich sein werden:

1. Wie sind die einzelnen Passagen im Zusammenhang des Argumentationsgangs der jeweiligen Schrift, der behandelten Problemlage und des angesprochenen Publikums zu verstehen?
2. Welches relative Gewicht haben die in der Forschung oft als Hauptargumente angeführten Probleme des Götzendienstes und des Blutvergießens im Vergleich miteinander? Werden diese Probleme überhaupt angesprochen?
3. Wie sind die unterschiedlichen Stellungnahmen der jeweiligen Autoren in ihrem Miteinander zu verstehen?
  - a. Kann man sie zu einer einheitlichen Position des jeweiligen Kirchenschriftstellers verbinden?
  - b. Oder sind sie unvereinbar? Falls das der Fall ist, wie lässt sich das begründen?
4. Wie repräsentativ sind die jeweiligen Positionen für die Kirchen, in denen diese Kirchenschriftsteller wirkten – beziehungsweise für die Kirche zu dieser Zeit allgemein? Gab es eine einheitliche Position der vorkonstantinischen Kirche zur Soldatenfrage?
5. Gab es einen frühchristlichen ‚Pazifismus‘?

<sup>43</sup> Zu diesen Texten des sehr späten 1. und v. a. 2. Jhds. n. Chr. vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 734–735; SWIFT, War (ANRW), 843–845; BRENNECKE, An fidelis (2007), 193–194; SIDER, Killing, 19–32; s. dazu auch 13, Anm. 44.

<sup>44</sup> Vgl. z. B. bereits CADOUX, Christian Attitude, 161–170, der am Ende seines Überblicks zu Recht festhält (ebd., 167–168): „Most of the passages in which military metaphors are used are obviously quite non-committal as to the writers attitude to earthly warfare, though there are certainly some in which the analogy is put in such a way as to suggest that the writer accepts the rightness of war.“ Ähnlich MOFFAT, War, 657; vgl. auch SIDER, Killing, 180–181.

6. Was erfahren wir aus diesen Texten über die Existenz und die Probleme christlicher Soldaten vom Ende des 2. bis zur Mitte des 3. Jhd. n. Chr.?

## Zu Aufbau und Vorgehen

Mit diesen Fragen vor Augen wird zunächst Tertullian einer ausführlichen Analyse unterzogen. Im Anschluss folgen Kapitel zu Clemens Alexandrinus und Origenes. Bei jedem Kirchenschriftsteller steht der eigentlichen Untersuchung ein kurzer, auf die Fragestellung ausgerichteter Überblick über Leben und Werk sowie die wichtigste moderne Literatur voran. Dieses Vorgehen ist der Überzeugung geschuldet, dass sich der historische Bedeutungsgehalt eines Textes weitgehend vom Autor, seiner sozialen und kulturellen Herkunft, seinem Denken und seinen Überzeugungen sowie dem konkreten Anlass, der ihn zur Abfassung veranlasst hat, her erschließt. Die Einbettung der Quellenautoren in ihren historischen Kontext soll bewusst in einer vergleichsweise ausführlichen Auseinandersetzung mit der Forschung erfolgen, um die erzielten Ergebnisse in die gegenwärtige Diskussion einzuordnen.

Diese Ausführlichkeit ist aber auch noch einem anderen Umstand geschuldet, nämlich der Positionierung der vorliegenden Untersuchung an der Grenze zwischen Alter Geschichte und Patristik. Aus diesem Grund werden auch teils althistorische, teils patristische Aspekte der Arbeit samt Diskussion der jeweiligen Literatur in Exkursen oder umfangreichen Anmerkungen behandelt. Dies soll dazu beitragen, das Gespräch zwischen beiden Disziplinen zu erleichtern und zu fördern.

Ein wichtiger inhaltlicher Aspekt, nämlich Fragen rund um das Thema römische Heeresreligion<sup>45</sup>, wird an den betreffenden Stellen der Textinterpretation in ausführlicher Weise behandelt. Für eine erste Orientierung sei hier auf die einführenden Beiträge von M. Clauss<sup>46</sup> und O. Stoll<sup>47</sup> sowie das entsprechende Kapitel in der Monographie von J. Shean<sup>48</sup> verwiesen.

---

<sup>45</sup> Wichtige Beiträge zu diesem Thema sind: DOMASZEWSKI, Alfred von, Die Religion des römischen Heeres. In: *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst* 14, (1895), 1–124; HOEY, Allen S., Official Policy towards Oriental Cults in the Roman Army. In: *TAPhA* 70, (1939), 456–481; NOCK, Arthur D., The Roman Army and the Roman Religious Year. In: *HThR* 45, (1952), 187–252; GILLIAM, James F., The Roman Military Feriale. In: *HThR* 47, (1954), 183–196; WATSON, George R., The Roman Soldier, (Aspects of Greek and Roman Life), Ithaca 1969, 127–133; ANKERSDORFER, Hans, Studien zur Religion des römischen Heeres von Augustus bis Diokletian, (Diss. Univ. Konstanz), Konstanz 1973, hier v. a. die Zusammenfassung 215–222; HELGELAND, John, Roman Army Religion. In: *ANRW II* 16.1, (1979), 1470–1505; BIRLEY, Eric, The Religion of the Roman Army. In: *ANRW II* 16.1, (1979), 1506–1541; CLAUSS, Manfred, s.v. Heerwesen (Heeresreligion). In: *RAC* 13, (1986), 1073–1113; WEBSTER, Graham, The Roman Imperial Army of the First and Second Centuries A.D., Introduction by Hugh Elton, 3. Aufl., Norman 1998, 275–281; STOLL, Oliver, The Religions of the Armies. In: Erdkamp, Paul (Hrsg.), *A Companion to the Roman Army*, (Blackwell companions to the ancient world), 2. Aufl., Malden 2008, 451–476; SHEAN, Soldiering, 31–70.

<sup>46</sup> CLAUSS, s.v. Heerwesen (Heeresreligion) (*RAC*).

Im Anschluss an die Überblicke zu Leben und Werk werden die einzelnen Textstellen zunächst je für sich im Zusammenhang der jeweiligen Schrift interpretiert. Hier werden Fragen der Rhetorik und der Argumentationsführung im Vordergrund stehen. In einem letzten Schritt wird dann eine Zusammenschau der untersuchten Passagen für den jeweiligen Autor vorgelegt und seine Position(en) zur Frage von Christentum und Soldatenstand dargestellt.

Die Untersuchung selbst stützt sich auf eine Analyse der Texte, wie sie in den jeweiligen kritischen Ausgaben zu finden sind. Textkritische Überlegungen wurden bis auf sehr wenige Fälle, darunter allerdings eine wichtige Stelle in Tertullians *De idololatria*, in der Regel nicht angestellt.

Um den Lesefluss zu erleichtern, wurden im Haupttext in der Regel Übersetzungen angeführt, während der lateinische oder griechische Text in den entsprechenden Anmerkungen zu finden ist. In aller Regel wurde auf gute, aktuelle Übersetzungen der Quellen zurückgegriffen. Diese sind jeweils in einem in Klammern gesetzten Vermerk angegeben, z. B. (ÜS: H. Böhm). Allerdings wurden die verwendeten Übersetzungen mit den jeweiligen Quellenausgaben abgeglichen, um zu gewährleisten, dass keine Fehler übernommen werden beziehungsweise dass an Stellen, wo diese Studie zu einem anderen Verständnis des Inhalts kommt, ein korrigierender Eingriff vorgenommen werden kann. Wo die Übersetzungen weitestgehend beibehalten und nur leicht abgeändert wurden, sei es aus stilistischen, sei es aus inhaltlichen Gründen, ist in der Klammer vermerkt (ÜS: AG nach ...). Wurde aufgrund vor allem inhaltlicher Überlegungen stärker in die vorliegenden Übersetzungen eingegriffen, aber immer noch in Anlehnung daran sowie in Teilen unter grundsätzlicher Beibehaltung dieser übersetzt, steht in der Klammer (ÜS: AG im Anschluss an...). Wo keine guten, aktuellen Übersetzungen verfügbar waren oder aus anderen Gründen eine Neuübersetzung ratsam schien, wurden die Texte selbst aus den Editionen übersetzt, der Vermerk lautet dann einfach (ÜS: AG). Die Übersetzungen von Bibeltexten sind im Fall des Neuen Testaments zumeist der Lutherübersetzung in der Revision von 1984 entnommen, deren sprachliche Prägnanz in der Regel bis heute kaum zu übertreffen ist; der entsprechende Vermerk dazu lautet (LÜ 1984). Für das Alte Testament habe ich vor allem bei den griechisch schreibenden Kirchenschriftstellern Clemens Alexandrinus und Origenes, wo nötig, auf die von W. Kraus und M. Karrer herausgegebene Übersetzung der Septuaginta zurückgegriffen; der Vermerk lautet (LXX Deutsch). Bei allen verwendeten Übersetzungen wurde lediglich die Rechtschreibung behutsam an die aktuellen Standards angepasst.

Seit die Arbeit 2013 an der Fakultät für Geschichte, Kunst und Orientwissenschaften der Universität Leipzig eingereicht und verteidigt wurde, sind weitere, für die vorliegende Untersuchung relevante Beiträge erschienen. Diese wurden soweit möglich im Rahmen der Überarbeitung des Manuskripts bis zur Einreichung der finalen Version im Mai 2020 nachgetragen.

---

47 STOLL, Religions.

48 SHEAN, Soldiering, 31–70.

# 1 Forschungsüberblick

## 1.1 Wichtige Beiträge aus den letzten ca. 100 Jahren Forschung

Zunächst gilt es, einen Überblick über die Forschungsliteratur der letzten etwa 100 Jahre zu dem hier untersuchten Thema zu gewinnen.<sup>1</sup> Es soll an dieser Stelle zuerst die einschlägige Literatur in knapper Form vorgestellt werden, ehe in einem zweiten Schritt eine systematische Zusammenschau vorgenommen wird.

Als Einstiegspunkt dienen zwei Arbeiten vom Beginn des 20. Jahrhunderts, die als eine der ersten modernen geschichtswissenschaftlichen Studien versuchten, die Haltung der Alten Kirche zum Soldatenstand zu bestimmen:

Bei der ersten Studie handelt es sich um das umfangreiche Werk von Andreas BIGELMAIR.<sup>2</sup> Er verortete die Frage nach dem Soldatenberuf im Zusammenhang der weiter ausgreifenden Frage nach der Haltung der Christen zum Römischen Reich und zum öffentlichen Leben im Allgemeinen. Es handelt sich dabei aber vor allem um eine ausführliche Zusammenstellung und Paraphrase von relevanten Quellentexten. Die analytische Arbeit an diesen Texten tritt demgegenüber zu sehr in den Hintergrund, wenn sie auch nicht gänzlich fehlt. So ist der Wert dieses Werks heute vor allem in der Fülle der beigebrachten Belege zu sehen. A. Bigelmair versuchte zu zeigen, dass die Christen sich in den verschiedensten Bereichen des öffentlichen Lebens aktiv eingebracht hatten, so lange es ihnen möglich gewesen war, dies ohne Kompromisse mit dem weit verbreiteten Götzendienst zu tun. Mit Blick auf die Soldatenfrage stellte er dennoch eine gewisse Distanz christlicher Autoren fest, glaubte aber nicht, dass es dadurch zu vielen Konflikten gekommen sei. Er begründete diese Annahme damit, dass es kaum Christen in der römischen Armee gegeben hätte, da diese in der Regel nicht das römische Bürgerrecht besessen hätten, welches zum Eintritt in das Heer nötig gewesen war.<sup>3</sup>

---

1 Für weitere Überblicke über die moderne Forschung vgl. v. a. FONTAINE, Jacques, Die Christen und der Militärdienst im Frühchristentum, übers. von A. Berz. In: Concilium 1, (1965), 592–598; HELGELAND, Christians (ANRW), 725–733; HUNTER, David G., A Decade of Research on Early Christianity and Military Service. In: Religious Studies Review 18/2 (1992), 87–94; und zuletzt SHEAN, Soldiering, 71–81, dem allerdings leider die Beiträge von H. Karpp (KARPP, Stellung), D. Hunter (HUNTER, Research; DERS., The Christian Church and the Roman Army in the First Three Centuries. In: Miller, Marlin E., Nelson Gingerich, Barbara (Hrsg.), The Church's Peace Witness, Grand Rapids 1994, 161–181) und H. Brennecke (BRENNECKE, An fidelis [1997]) entgehen. Vor allem das Fehlen von letzterem macht sich in dieser Studie, die insgesamt zu ähnlichen Ergebnissen kommt, an einigen Stellen schmerzhaft bemerkbar. Über die ältere Forschung seit dem 17. Jhd. informiert CADOUX, Christian Attitude, 6–14.

2 BIGELMAIR, Andreas, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, München 1902, 164–201. Ein neuer Nachdruck ist BIGELMAIR, Andreas, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, Aalen 1970. Für die vorliegende Untersuchung wurde auf die Ausgabe von 1902 zurückgegriffen.

3 BIGELMAIR, Beteiligung, 175–177. Hier unterlaufen ihm zwei gravierende Fehler: Zum einen vertritt er die Sichtweise, dass es sich beim Christentum um eine „Unterschichtenreligion“ gehandelt hat, die so

Die zweite Studie ist eine kleinere, aber bis heute unverzichtbare Monographie von Adolf von HARNACK<sup>4</sup>. In ihr konzentrierte er sich einzig auf den Themenkomplex von ‚Christentum und Soldatenstand‘ und seine Untersuchung bietet in der ihm eigenen, kenntnisreichen, scharfsinnigen und mitunter auch eigenwilligen Art eine bis heute maßgebliche Analyse des Quellenmaterials. A. von Harnack untersuchte die Belege für eine in militärische Metaphern gekleidete Beschreibung des christlichen Lebens, die *militia Christi*, sowie die einschlägigen Quellen für die Haltung der Kirche zum Heeresdienst von Christen, darunter vor allem Schriften der Kirchenväter und -schriftsteller und Märtyrerakten, und bot eine recht ausführliche Zusammenstellung relevanter Texte im Anhang. Insgesamt gab er den Militärmetaphern eine zu große Bedeutung in dieser Frage, was zu der These führte, dass sich die Kirche der ersten drei Jahrhunderte als ein geistliches Heer betrachtet und den weltlichen Militärdienst aus diesem Grund abgelehnt hätte. Erst mit Konstantin soll ein Wandel in der Auffassung stattgefunden haben, der aber durch die Tatsache erleichtert worden war, dass „die Praxis längst vorausgeeilt war“<sup>5</sup> und es zu dieser Zeit, trotz der zurückhaltenden Haltung der Kirche, bereits seit längerem eine substantielle Zahl von Christen im römischen Heer gegeben hätte. Seines Erachtens hatte es Christen bereits von Beginn an im Heer gegeben, nämlich solche, die im Heer zum Christentum konvertiert und anschließend dort verblieben waren. Bis zum Ende des 2. Jhds. n. Chr. hätte dieser Zustand allerdings schlicht kein Anlass für innerkirchliche Diskussionen gegeben.<sup>6</sup> Außerdem soll die Ablehnung des Heeresdienstes für Christen keineswegs eine grundsätzliche Ablehnung jeglicher Kriegsführung durch den Kaiser bedeutet haben. Trotz gewisser Mängel und der Tatsache, dass die darin vertretenen Positionen gelegentlich als überholt betrachtet werden müssen, bleibt A. von Harnacks Arbeit weiterhin der Ausgangspunkt für jede Beschäftigung mit diesem Themenkomplex und ist gerade für die Interpretation der Texte der Kirchenschriftsteller ein unverzichtbarer Gesprächspartner.

Der nächste wichtige Beitrag stammt aus der Feder des schottischen Theologen James MOFFAT und es handelt sich dabei um einen umfangreichen Lexikonartikel.<sup>7</sup> J. Moffat wandte sich vor allem gegen A. von Harnacks These von der großen Bedeutung der militärischen Metaphern für die Herausbildung eines kirchlichen Selbstverständnisses. Auch für die Beurteilung des Kriegsdienstes seitens der Kirche hätten

---

heute nicht mehr haltbar ist. Siehe dazu oben, S. 4ff.; und vgl. zuletzt in aller Deutlichkeit WEISS, Soziale Elite. Zum anderen entgeht ihm, dass das Bürgerrecht nur Voraussetzung für den Eintritt in die Legionen war, eine Voraussetzung, die selbst dort nicht immer gleichermaßen streng eingehalten wurde. Die Hilfstruppen der unterschiedlichsten Art standen Nichtbürgern dagegen jederzeit offen. Auch SHEAN, Soldiering, 73, vermerkt beide Punkte explizit.

<sup>4</sup> HARNACK, *Militia Christi*.

<sup>5</sup> HARNACK, *Militia Christi*, 88.

<sup>6</sup> HARNACK, *Militia Christi*, 47–52. An dieser Stelle hatte er einen klareren und nüchterneren Blick auf die Situation als die meisten seiner Nachfolger.

<sup>7</sup> MOFFAT, War.

diese keine weitere Bedeutung gehabt.<sup>8</sup> Außerdem versuchte er zu zeigen, dass die frühe Kirche nicht einheitlich pazifistisch eingestellt war. Das Hauptgewicht bei der kritischen Bewertung des Heeresdienstes lag seiner Ansicht nach wie bei A. Bigelmair auf den Gefahren, die den christlichen Soldaten aus der römischen Heeresreligion erwuchsen. Auch für die Erklärung des Fehlens von Belegen für die Zeit vor 170 n. Chr. schloss er sich A. Bigelmairs ‚Unterschichten‘-These an.

John Cecil CADOUX veröffentlichte eine umfangreiche Studie, die vor allem dem Ziel gewidmet war, gegen Autoren wie A. Bigelmair und J. Moffat den grundsätzlich pazifistischen Charakter der frühen Kirche aus den Quellen zu erarbeiten.<sup>9</sup> Dabei war für ihn die vorkonstantinische Kirche das goldene Zeitalter der Kirche gewesen, ehe diese durch das Bündnis mit dem Staat unter Konstantin ihre Ideale verraten hatte.<sup>10</sup> Er setzte bei einer ausführlichen Untersuchung der Haltung Jesu an, die in ihrer Normativität die Haltung der folgenden Generationen bestimmt hätte, und sammelte dann unter thematischen Gesichtspunkten Aussagen von Kirchenschriftstellern zu der Verurteilung des Krieges, der grundsätzlichen Friedfertigkeit des Christentums, der christlichen Behandlung von Übeltätern und Feinden, der christlichen Ablehnung der Kriegsteilnahme, Formen der christlichen Akzeptanz des Krieges, dem Umgang mit den alttestamentlichen Kriegstexten, der Anwesenheit von Christen im Heer und noch einigem mehr. Durch diese thematische Vorgehensweise und die Anordnung der Themenkomplexe entsteht in seiner Abhandlung das sehr kompakte Bild einer weitestgehend pazifistisch orientierten Kirche, noch ehe erstmals Belege für Christen im Heer oder affirmative Stimmen wahrgenommen werden. Somit drohen Texte, die nicht in sein Schema passen, unterzugehen oder in fragwürdiger Weise interpretiert zu werden, um dem gewonnenen Bild zu entsprechen<sup>11</sup>. Auch geht dadurch der Blick auf die Stellungnahmen einzelner Autoren in ihren literarischen Zusammenhängen fast völlig verloren. Im Abschnitt „The Christian Refusal to participate in War“<sup>12</sup> wurden wie auch sonst vor allem teils kurze, teils ausführliche Zitate ohne ausführliche

---

**8** So explizit MOFFAT, War, 657.

**9** CADOUX, Christian Attitude.

**10** CADOUX, Christian Attitude, 2–3.

**11** Ob man allerdings davon sprechen sollte, dass J. Cadoux „tended to manipulate the evidence“, wie das nach der Ansicht von SHEAN, Soldiering, 76, der Fall ist, scheint fraglich. Es dürfte sich weniger um – noch dazu bewusste – Manipulation als vielmehr um Fehlinterpretation handeln. So werden bei ihm Berichte von Soldatenmartyrien beispielsweise zu pazifistischen Erzählungen (vgl. z. B. ebd., 149–151; vgl. die Kritik von SCHÖPF, Bernhard, Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins, (Studien zur katholischen Moraltheologie 5), Regensburg 1958, 235–236). Und mit Blick auf die nicht zu bezweifelnde Anwesenheit von Christen im Heer sowie einige nicht eindeutig negative Aussagen bei Kirchenschriftstellern weist er schon in der Einleitung (ebd., 16) auf die Unterscheidung von Soldaten im eigentlichen Heeresdienst und Soldaten mit Polizeiaufgaben hin. Letztere böten dem christlichen Gewissen weitaus weniger Probleme. Damit fängt er bereits vor der Diskussion der Belege einen Teil von deren Gewicht ab und nimmt sie zumindest stückweise aus dem Spiel.

**12** CADOUX, Christian Attitude, 96–160.

Analyse angeführt. Lediglich Tertullian und Origenes erfuhren eine etwas ausführlichere Diskussion, die allerdings auch heute noch beachtenswert ist. Trotz der Probleme seines thematischen Ansatzes und mancher daraus resultierenden Engführungen ist J. Cadoux Studie bis heute sowohl wegen ihres Umfangs und der Fülle der darin behandelten Fragen als auch wegen der Gründlichkeit, mit der er manche Aspekte durchdenkt und auch zu seiner Position im Widerspruch stehende Gesichtspunkte wahrnimmt, ein unverzichtbarer Beitrag zur Forschung. Einige Jahre später hat er das in der Monographie von 1919 erarbeitete Material noch einmal in einer neuen Studie in einem wesentlich weiteren thematischen Rahmen verarbeitet.<sup>13</sup> Da er dort allerdings kaum neue Erkenntnisse bietet, wird im Verlauf dieser Arbeit lediglich auf seine erste Monographie zurückgegriffen.

Henri LECLERCQ trug ebenfalls einen umfangreichen Lexikonartikel zu diesem Thema bei.<sup>14</sup> Dieser Artikel besteht allerdings im Wesentlichen aus einer sehr umfangreichen Materialsammlung und hat seinen bleibenden Wert auch genau darin. Vor allem die Zusammenstellung einer großen Zahl christlicher Soldateninschriften, von denen er immerhin sechs als gesichert vorkonstantinisch betrachtete<sup>15</sup>, ist bis heute von großem Wert.<sup>16</sup>

Der amerikanische Kirchenhistoriker Ronald BAINTON ist mit zwei Publikationen zur Frage von ‚Christentum und Soldatenstand‘ hervorgetreten. 1946 veröffentlichte er einen bis heute sehr wichtigen und vor allem einflussreichen Artikel<sup>17</sup>, in dem er sich in wesentlichen Punkten den Positionen von J. Cadoux anschloss, aber versuchte, diese neu aus den Quellen zu begründen. 14 Jahre nach der ursprünglichen Publikation des ersten Beitrags fasste er seine Ergebnisse noch einmal in einer monographischen Studie zusammen, die auch die folgenden Jahrhunderte einschließlich des nuklearen Zeitalters mit einbezog. Da er dort einige Punkte seines Aufsatzes weiter ausführte, wird auch dieser Beitrag an den entsprechenden Stellen mit herangezogen.<sup>18</sup> R. Bainton organisierte das Material ebenfalls thematisch, was zu ähnlichen Problemen wie bei J. Cadoux führt, ging aber insgesamt doch wesentlich behutsamer damit um als dieser – oder nach ihm J.-M. Hornus. Er verzichtete größtenteils auf eine Untersuchung der Soldatenmartyrien, bot aber einen sehr guten Überblick über die relevanten Inschriften. Im Anschluss an J. Cadoux unterschied er ebenfalls zwischen Soldaten im Kriegsdienst und Soldaten im Polizeidienst, baute diese Unterscheidung aber – vor allem in seiner Monographie<sup>19</sup> – noch weiter aus. Sehr wichtig ist, dass er

**13** CADOUX, John Cecil, *The Early Church and the World*, Edinburgh 1925.

**14** LECLERCQ, Henri, *Militarisme*. In: *Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et de Liturgie* XI, ed. by Fernand Cabrol and Henri Leclercq, (1933), 1108–1181.

**15** Es handelt sich um die Nummern 12, 21, 22, 24, 29 und 47.

**16** LECLERCQ, *Militarisme*, 1155–1179.

**17** BAINTON, *Early Church*. Dieser Artikel liegt auch in einer 1982 erschienenen deutschen Übersetzung vor, BAINTON, *Kirche und Krieg*.

**18** BAINTON, *Attitudes*.

**19** BAINTON, *Attitudes*, 79–81.



regionale Unterschiede in der Verteilung der Belege registrierte und daraus die wichtige Schlussfolgerung zog, dass es auch in der Haltung zum Heeresdienst regional unterschiedliche Einstellungen gegeben haben dürfte.<sup>20</sup> Diese erste Anerkennung einer gewissen Meinungsvielfalt stellt einen eindeutigen Fortschritt gegenüber der Arbeit von J. Cadoux dar. Im Licht dieser Feststellung gab er auch von seiner eigentlichen Position abweichenden Stimmen in den Quellen größeres Gewicht. Auch R. Bainton versuchte zu zeigen, dass alle wichtigen Kirchenschriftsteller der vorkonstantinischen Zeit die Beteiligung am Kriegsdienst für Christen letztlich abgelehnt hätten und dass dafür vor allen anderen möglichen Gründen, die diskutiert und verworfen werden, ihre Abscheu vor Gewaltanwendung verantwortlich gewesen war.

Edward A. RYAN vertrat die genau gegenteilige Position zu J. Cadoux und R. Bainton.<sup>21</sup> Seines Erachtens gab es pazifistische Haltungen nur an den äußersten Rändern der Kirche oder bei häretischen Gruppen wie Montanisten und Marcioniten. Tertullian und Origenes wurden damit, da sie pazifistische Positionen vertraten hätten, an die Ränder der Kirche gedrängt. Hier dürfte E. Ryan deutlich zu weit gehen. Trotz einer gewissen Einseitigkeit, nur eben in die andere Richtung, enthält aber auch dieser Aufsatz, ähnlich wie der Beitrag von R. Bainton, noch immer manche sehr bedenkenswerte Beobachtungen. So versuchte E. Ryan zu zeigen, dass es in der Haltung der Kirche zum Heeresdienst unterschiedliche zeitliche Phasen gegeben hätte, mit denen auch ein Wandel der Wahrnehmung des Themenkomplexes einhergegangen wäre. Außerdem unterschied er zwischen der Haltung einzelner Kirchenschriftsteller und derjenigen der Mehrheit in den Kirchen.

Einen zwar nur sehr kurzen, aber dennoch äußerst wichtigen Beitrag zur Forschung hat der deutsche Kirchenhistoriker Hans von CAMPENHAUSEN vorgelegt.<sup>22</sup> Er stellte zum ersten Mal nachdrücklich die Frage, ob die vorkonstantinische Kirche überhaupt eine einheitliche Haltung zur Soldatenfrage eingenommen hatte.<sup>23</sup> Außerdem organisierte er sein Material nicht thematisch, sondern behandelte die untersuchten Kirchenschriftsteller jeweils *in toto*. So gelang es ihm sehr viel besser als den vorherigen Autoren, mit Ausnahme A. von Harnacks, das inhaltliche Profil des jeweiligen Kirchenschriftstellers herauszustellen. Es ist bedauerlich, dass er aufgrund der Kürze seines Aufsatzes jedem der behandelten Autoren nur vergleichsweise wenig Platz zugestehen konnte und seine Quellenbasis, auf die er sich stützte, auch sonst sehr schmal blieb. Insgesamt räumte er der Idolatrieproblematik das größte Gewicht für die ab dem späten 2. Jhd. n. Chr. einsetzenden innerkirchlichen Diskussionen zur Soldatenfrage ein. Signifikant ist auch, dass für H. von Campenhausen, anders als für A. von Harnack, J. Cadoux und R. Bainton die konstantinische Wende keinen Abfall der Kirche von der reinen Lehre – die es in dieser Frage für ihn ja ohnehin nicht gegeben hat – darstellte, sondern die notwendige Reaktion auf die historischen Ver-

---

<sup>20</sup> BAINTON, *Early Church*, 193–194 (= Kirche und Krieg, 191–192).

<sup>21</sup> RYAN, *Rejection*.

<sup>22</sup> CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*.

<sup>23</sup> CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 257.



änderungen. Die Kirche zeigte sich lediglich bereit, in angemessener Weise Verantwortung zu übernehmen.<sup>24</sup>

Aus der Feder Heinrich KARPPs stammt ebenfalls ein wichtiger Aufsatz, der eine ähnliche Ausrichtung wie der kürzere Beitrag H. von Campenhausens aufweist.<sup>25</sup> Auch er erkannte an, dass die Haltung der Christen zum Heeresdienst je nach Zeit und Ort durchaus unterschiedlich gewesen war.<sup>26</sup> Und auch er hielt die Entscheidung der Kirche, den Bund mit Konstantin einzugehen, nicht für einen Akt des Abfalls, sondern für eine „echte geschichtliche Entscheidung in einer ungewohnten, überraschenden Situation“<sup>27</sup>.

Bernhard SCHÖPF widmete im Rahmen seiner umfassenden Monographie über „Das Tötungsrecht bei frühchristlichen Schriftstellern“ der Frage des Heeres- und Kriegsdienstes ein ausführliches und inhaltlich sehr substantielles Kapitel.<sup>28</sup> Auch er behandelte, nach einem kurzen Überblick über griechisch-römische Sichtweisen und den Hintergrund des Alten und Neuen Testaments, die einzelnen Kirchenschriftsteller je für sich. Unter Heranziehung einer sehr weiten Textbasis sowie der Ergebnisse früherer Kapitel wie derjenigen zu Mord und Todesstrafe gelang es ihm, das jeweilige Profil der einzelnen Kirchenschriftsteller herauszuarbeiten. Durch seine vorangestellten Abschnitte zu griechisch-römischen Perspektiven wurde die Haltung dieser frühchristlichen Autoren außerdem explizit in ihren antiken Zusammenhängen verortet und damit wurden wertvolle Hilfen zu einer sachgerechten Interpretation geboten. Angefügt daran ist ein kurzer Abschnitt zur „Haltung des christlichen Volkes und der Kirche“<sup>29</sup>, wo er die wichtige Feststellung traf: „Denn vielleicht haben zwar Männer wie Tertullian eine extreme Meinung vertreten, während die Wirklichkeit des Lebens von einseitigen Theorien unberührt blieb.“<sup>30</sup> Auch sein Beitrag ist wegen der Gründlichkeit der Erörterungen von bleibendem und unverzichtbarem Wert für die weitere Forschung.

Jean-Michel HORNUS hat eine der ausführlichsten Studien zu diesem Thema vorgelegt, die in der Forschung aber auch darüber hinaus zeitweise einigen Einfluss gewinnen konnte.<sup>31</sup> Zugleich gehört sie aber auch zu den problematischsten Publi-

---

<sup>24</sup> CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 261–262.

<sup>25</sup> KARPP, Stellung.

<sup>26</sup> KARPP, Stellung, 500–501.

<sup>27</sup> KARPP, Stellung, 510.

<sup>28</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 198–240.

<sup>29</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 231.

<sup>30</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 231–232.

<sup>31</sup> Das französische Original ist: HORNUS, Jean-Michel, *Evangile et Labarum – Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'état, de la guerre et de la violence*, (Nouvelle série théologique 9), Geneva 1960. Hier wird die folgende deutsche Übersetzung HORNUS, Politische Entscheidung, verwendet.

kationen und das in mehrfacher Hinsicht.<sup>32</sup> Zum einen führte er den thematischen Ansatz von J. Cadoux und R. Bainton auf die Spitze und bot auf über 100 Seiten zunächst eine umfangreiche Sammlung kürzerer und längerer Belegstellen von zeitlich wie räumlich weit verstreuten Autoren, um die essentiell pazifistische Einstellung der vorkonstantinischen Kirche zu belegen. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit der jeweiligen Haltung einzelner Autoren findet so gut wie nicht statt. Zum anderen führte er auch den ‚pazifistischen‘ Ansatz der genannten Autoren an sein extremes Ende und versuchte, alle Belege für Christen in der römischen Armee oder gar eine mögliche Akzeptanz eines solchen Heeresdienstes in Quellen entweder zu diskreditieren oder in ihrer Bedeutung weitestgehend herunterzuspielen. Diese Tendenz führte teilweise zu ausgesprochen eigenwilligen Interpretationen, die selbst im Licht seines ‚proof-texting‘-Zugangs noch Fragen aufwerfen.<sup>33</sup> Der Nutzen dieser Arbeit beschränkt sich weitestgehend auf ihre wirkungsgeschichtliche Stellung und auf ihren Wert als thematisch sortierter Steinbruch an Quellenbelegen.

Im Jahr 1965 hat Jacques FONTAINE einen wichtigen, kommentierten Forschungsbericht veröffentlicht, der nicht nur einen guten Überblick über die wichtigste Literatur dieser Zeit vermittelt, sondern aufgrund der sehr kenntnisreichen Anmerkungen auch einen eigenen Beitrag zum Thema liefert.<sup>34</sup> Der wichtigste Anstoß ist wohl die mit Blick auf Tertullian erhobene Forderung, diesen im Licht antiker rhetorischer Konventionen zu lesen.<sup>35</sup>

Der Erlanger Althistoriker Richard KLEIN hat in einem Anhang seiner Monographie zu Tertullian der Haltung des Karthagers zum Heeresdienst einen substantiellen und inhaltlich sehr eigenständigen Abschnitt gewidmet.<sup>36</sup> Darin versuchte er, diese Fragestellung im Licht seiner größeren These, dass Tertullian eine Gestalt gewesen sei, „die in klarer Einschätzung der realen Gegebenheiten den Weg zu einer zukünftigen Einigung zwischen dem Christentum und dem römischen Staat zu zeigen versucht“<sup>37</sup> hätte, zu analysieren. Ohne ihm bei seiner Hauptthese notwendigerweise an jeder Stelle folgen zu müssen, bietet er doch eine sehr anregende und in vielerlei Hinsicht treffende Interpretation des Befundes. Von Bedeutung ist, dass er versuchte, aus den drei wichtigsten und auf den ersten Blick widersprüchlichen Texten Tertullians eine einheitliche Grundposition zu erarbeiten, die dann die jeweilige argumentative Zu-

---

<sup>32</sup> Vgl. auch die Kritik von FONTAINE, Militärdienst, 595–596; HUNTER, Research, 92–93, hier 92: „The result is an account that sometimes reads like a collection of proof-texts and is in the words of one critic, ‘dangerously abstract and prejudiced’ (Fontaine, 1965).“

<sup>33</sup> So liest er, um nur zwei Beispiele zu nennen, Clem. Al. prot. 10,100,4 überraschenderweise als „Aufforderung [...] die Armee zu verlassen“ (ebd., 122–123) und bei dem Text Clem. Al. paed. 3,12,91,2 deutet er zwar an, dass dieser seinem Verständnis entgegenstehen könnte, lässt ihn dann aber so gut wie unkommentiert stehen (ebd., 123).

<sup>34</sup> FONTAINE, Militärdienst.

<sup>35</sup> FONTAINE, Militärdienst, 594–595.

<sup>36</sup> KLEIN, Richard, Tertullian und das römische Reich, (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, Neue Folge 2,22), Heidelberg 1968, 102–124.

<sup>37</sup> KLEIN, Tertullian, 87.

spitzung an den einzelnen Stellen zulässt. Coron. 11 war für ihn dabei das entscheidende Bindeglied zwischen den affirmativen Texten des *Apologeticum* und der schneidenden Kritik in idol. 19.<sup>38</sup> Das Haupthindernis für einen Heeresdienst von Christen hätte Tertullian in der im Heer weit verbreiteten Idolatrie gesehen. R. Klein sah Tertullian insgesamt in einer Mittelposition zwischen Clemens Alexandrinus und dessen Akzeptanz des christlichen Heeresdienstes einerseits und Origenes mit seiner scharfen Ablehnung andererseits.<sup>39</sup>

Nur ein Jahr später erschien die Studie von Willy RORDORF, die zusammen mit dem Anhang von R. Klein die profilierteste und wichtigste Einzeluntersuchung zu Tertullians Stellung zum Heeresdienst von Christen darstellt.<sup>40</sup> Er bot eine eigene Übersetzung der Texte, diskutierte Übersetzungsfragen, bettete die Analyse der Texte in einen weiten Rahmen bis zu den Synodenbeschlüssen des frühen 4. Jhds. n.Chr. ein, diskutierte mögliche Motive Tertullians und bot eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Literatur auf dem Stand der Zeit. Insgesamt glaubte er bei Tertullian, vor allem in *De idololatria*, eine sehr ablehnende Haltung feststellen zu können, die dieser aber aus Einsicht in die Unmöglichkeit der Durchsetzung in *De corona* etwas abgemildert hätte.

Wiederum nur ein Jahr später veröffentlichte Stephen GERO ebenfalls einen Aufsatz zu Tertullians Haltung zum Heeresdienst.<sup>41</sup> Er entdeckte in den rigoristisch formulierten Positionen von *De idololatria* und *De corona*, die sich in der Substanz kaum unterscheiden würden, die eigentliche, „mature and logical position“<sup>42</sup> Tertullians, der den Heeresdienst rundweg abgelehnt hätte. Seine positiven Worte über christliche Soldaten im *Apologeticum* wären dagegen seinem apologetischen Bemühen und einer zu der Zeit noch mangelhaften theologischen Reflexion des Themas geschuldet.

John HELGELAND hat sich gleich mehrmals zu dem hier behandelten Themenkomplex geäußert. Sein erster Aufsatz aus dem Jahr 1974<sup>43</sup> wird hier nicht weiter berücksichtigt, da er vollständig in seinem wesentlich umfangreicheren Beitrag in der Reihe ‚Aufstieg und Niedergang der römischen Welt‘<sup>44</sup> aufgegangen ist. Der letztgenannte Titel stellt eine der ausführlichsten und umfassendsten Studien der jüngeren Zeit dar. In ihm behandelte er vergleichsweise eingehend die Stellungnahmen der Kirchenschriftsteller, die Belege für christliche Soldaten in den ersten drei Jahrhun-

---

38 KLEIN, Tertullian, 114.

39 KLEIN, Tertullian, 108.

40 RORDORF, Willy, Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes. In: VigChr 23, (1969), 105–141.

41 GERO, Stephen, Miles Gloriosus – The Christian and Military Service according to Tertullian. In: ChHist 39, (1970), 285–298.

42 GERO, Miles Gloriosus, 297.

43 HELGELAND, John, Christians and the Roman Army AD 173–337. In: ChHist 43, (1974), 149–163. Nicht zugänglich war mir HELGELAND, John, The Early Church and War – The Sociology of Idolatry. In: Reid, C. R. jr. (Hrsg.), Peace in a Nuclear Age – The Bishops Pastoral Letter in Perspective, Washington 1986, 34–47.

44 HELGELAND, Christians (ANRW).

derden, die Folgen der konstantinischen Wende und in einem Anhang weitere Soldatenmartyrien von historisch eher zweifelhaftem Wert. J. Helgeland vertrat in sehr profilierter Weise die Position, dass das Töten im Krieg in der frühen Kirche nicht als entscheidendes Hindernis für den Heeresdienst wahrgenommen worden war. Vielmehr wäre das Hauptproblem tatsächlich die im Heer weit verbreitete Idolatrie gewesen.<sup>45</sup> Aufgrund dessen wandte er sich sehr direkt gegen die ‚pazifistische Interpretation‘ des frühen Christentums, zu deren schärfsten Kritikern er bis heute gehört. Außerdem warnte er davor, den Stellungnahmen der Kirchenschriftsteller zu große Bedeutung für die christliche Praxis in den Gemeinden beizumessen.<sup>46</sup> Dafür wären seiner Meinung die Märtyrergeschichten und die Inschriften aussagekräftiger. Trotz der einen oder anderen Einseitigkeit bei der Interpretation der Befunde handelt es sich hierbei sicherlich um einen der wichtigsten Beiträge der jüngeren Forschungsgeschichte, der in seiner Bedeutung kaum zu überschätzen ist. In der gemeinsamen mit R. Daly und J. Burns verfassten kleinen Monographie werden im Wesentlichen die Thesen des ANRW-Artikels in zugänglicher Form für eine breitere Leserschaft aufbereitet.<sup>47</sup> Daher wurde nur dort, wo dies notwendig erschien, im Rahmen dieser Arbeit vereinzelt darauf zurückgegriffen.

Ebenfalls mehrfach ist Louis J. SWIFT zur Frage von Christentum und Soldatenstand literarisch in Erscheinung getreten. Sein wichtigster Beitrag ist der auch in der Reihe ‚Aufstieg und Niedergang der römischen Welt‘ erschienene Artikel aus dem Jahr 1979.<sup>48</sup> Obwohl ungleich kürzer als derjenige von J. Helgeland im selben Band, untersuchte er doch ebenfalls das vorhandene Material in seiner gesamten Breite. L. Swift war eher bereit, eine größere Meinungsvielfalt unter den Kirchenschriftstellern zuzulassen. Und auch wenn für ihn die Abscheu vor der Heeresreligion einen wichtigen Faktor zur Erklärung ihrer kritischen Haltung darstellte, so kam bei ihm das Problem des Blutvergießens ungleich stärker zur Geltung. Er sah in der Unvereinbarkeit von „killing and love“<sup>49</sup> den eigentlichen Grund für die Distanz zum Heeresdienst. Allerdings stellte er auch fest, dass die „pacifist voices of men like Tertullian, Origen and Lactantius seem not to have rung very loud or long in the ears of the Christian community.“<sup>50</sup> Insgesamt stellt die Arbeit von L. Swift in mancherlei Hinsicht eine Mittelposition zwischen den Positionen von J. Cadoux und R. Bainton einerseits und derjenigen von J. Helgeland andererseits dar. In einer nicht allzu umfangreichen Monographie präsentierte er seine Ergebnisse zusammen mit ausführlichen Quellenauszüge in Übersetzung einer breiteren Öffentlichkeit und wei-

---

45 HELGELAND, Christians (ANRW), 764–765.

46 HELGELAND, Christians (ANRW), 765.

47 HELGELAND, et al., Christians and the Military.

48 SWIFT, War (ANRW).

49 SWIFT, War (ANRW), 867.

50 SWIFT, War (ANRW), 867.

tete dabei den chronologischen Horizont bis in die Zeit des Augustinus aus.<sup>51</sup> Da es sich im Wesentlichen um eine popularisierte Form dessen handelt, was er bereits in seinem ANRW-Artikel geschrieben hatte, wird auf dieses Büchlein in dieser Arbeit nicht mehr zurückgegriffen. Anders verhält es sich mit einem weiteren kurzen Artikel, der 2007 aus seiner Feder erschienen ist.<sup>52</sup> Auch wenn sich seine Positionen kaum gewandelt haben, setzt er inhaltlich doch noch einmal neu an und es lohnt sich, an gegebener Stelle auf diese Arbeit Bezug zu nehmen.

Rudolf FREUDENBERGER veröffentlichte 1984 eine knappe, aber kenntnisreiche Studie.<sup>53</sup> Insgesamt bewegte er sich in ähnlichen Bahnen wie H. von Campenhausen und H. Karpp. Er bemühte sich darum, die Entwicklung des Denkens der Kirche vor dem Hintergrund kirchengeschichtlicher und politisch-militärischer Prozesse zu verstehen. In der Auseinandersetzung mit diesen Entwicklungen habe sich die Position christlicher Stellungnahmen zur Soldatenfrage mehrmals gewandelt. Wo kritische Positionen eingenommen wurden, sind diese nach R. Freudenberger primär im Kontext der Auseinandersetzung mit heidnischer Religiosität zu verstehen. Die Problematik des Blutvergießens spielte im Vergleich dazu eine geringere Rolle. Die Zeit von ca. 200–260 n. Chr. sah er von einem Kompromiss, einer „kirchenzuchtliche[n] Regelung“<sup>54</sup>, geprägt, die ihren Ausdruck in den Überlegungen Tertullians in *coron.* 11 sowie in der *Traditio Apostolica*<sup>55</sup> und bei Origenes fand. Leider besprach er von den hier untersuchten Kirchenschriftstellern nur Tertullian einigermaßen ausführlich, Clemens Alexandrinus streifte er nur, Origenes kam lediglich in einem Nebensatz vor. Dafür behandelte er die Soldatenmartyrien des späten 3. und frühen 4. Jhd. n. Chr. in seinem Aufsatz.

Der Bochumer Patristiker Wilhelm GEERLINGS befasste sich ebenfalls mit der Frage nach der „Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst“.<sup>56</sup> Sein Beitrag, der eher einführenden Charakter hat, konstatierte ebenfalls einen durch innere wie äußere Ursachen angestoßenen Wandel im Denken der Kirche, den er über drei Phasen (Zeit Jesu bis ca. 170 n. Chr.; ca. 170 bis 313 n. Chr.; die Zeit ab 313 n. Chr.) hinweg verfolgte. Von den hier untersuchten Kirchenschriftstellern erhielten Tertullian und Origenes die ausführlichste Behandlung, wenn auch bei letzterem begrenzt auf Cels. 8,73. Clemens Alexandrinus wurde nur in einer einzigen Stelle knapp erwähnt. Auch für W. Geerlings stand die Idolatrieproblematik im Vordergrund, wenn es darum

---

51 SWIFT, Louis J., *The Early Fathers on War and Military Service*, (Message of the Fathers of the Church), Wilmington DEL 1983.

52 SWIFT, Views.

53 FREUDENBERGER, Rudolf, Zur Frage des Kriegsdienstes in der Alten Kirche. In: *ThBeitr* 15/6 (1984), 270–283.

54 FREUDENBERGER, Frage, 279. Es handelt sich um die Erlaubnis für Soldatenkonvertiten, unter bestimmten, engen Voraussetzungen im Heer zu verbleiben. Christen durften aber nicht in das Heer eintreten.

55 Trad. Ap. 16.

56 GEERLINGS, Wilhelm, Die Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst, (Beiträge zur Friedensethik 4), Baarsbüttel 1989.

ging, die zögerliche Haltung der Kirche zum Heeresdienst einzuordnen. Insgesamt erkannte er jedoch bei der vorkonstantinischen Kirche, exemplarisch bei Tertullian und Origenes sowie *Traditio Apostolica* 16, eine „kompromißhafte[], zögerliche[] Anerkennung des Soldatenstandes“<sup>57</sup>. Einige Jahre später veröffentlichte er einen weiteren Beitrag, der sich allerdings inhaltlich fast nicht von dem gerade angesprochenen unterscheidet.<sup>58</sup> Lediglich am Ende blickte er über die konstantinische Wende hinaus und widmete dem Kirchenvater Augustinus, hier vor allem seiner Friedenslehre und seinen Gedanken zum gerechten Krieg, noch weitere Überlegungen. Im Verlauf dieser Arbeit wird auf den zweiten Beitrag nur eingegangen, wo er über den ersten hinausgeht. Ansonsten wird der zuerst genannte Text der relevante Bezugspunkt für die Position W. Geerlings bleiben.

Rainer RIESNER, von Hause aus Neutestamentler, hat in der Gedenkschrift für den vor allem als Ethiker hervorgetretenen Theologen Klaus Bockmühl einen Beitrag speziell zu Tertullian und Clemens vorgelegt.<sup>59</sup> Darin stellte er die beiden Zeitgenossen als Vertreter zweier paradigmatischer Positionen vor, wie sie in der vorkonstantinischen Kirche zur Frage des Heeresdienstes vertreten wurden. Dabei ist die historische Analyse, wie in der Gedenkschrift für einen profilierten Ethiker wohl angemessen, mit zeitgenössischen ethischen Reflexionen verknüpft. R. Riesner kritisierte besonders eine Instrumentalisierung der vorgeblich pazifistischen frühen Kirche in modernen friedensethischen Debatten. Bei der eigentlichen historischen Analyse finden sich immer wieder wertvolle Detailbeobachtungen, allerdings folgte er bei der zeitlichen Ansetzung von *De idolatria* der Spätdatierung von P. Monceaux mit allen sich daraus ergebenden inhaltlichen Konsequenzen. Eine ist, dass sein Bild der Haltung Tertullians zu einseitig rigoristisch ausgeprägt ist und er den Karthager zu sehr in die montanistisch-häretische Ecke drängt.

David G. HUNTER, ein katholischer Kirchengeschichtler, hat sich in zwei knappen, aber gehaltvollen Aufsätzen zum vorliegenden Thema geäußert. In dem 1992 veröffentlichten Forschungsbericht<sup>60</sup> überblickte er den Gang der (v. a. englischsprachigen) Forschung von der Formulierung des „pacifist consensus“<sup>61</sup> zu Beginn des 20. Jhds. über dessen Infragestellung seit den 1970er und 1980 Jahren bis hin zum Versuch, einen „New Consensus“<sup>62</sup> zu formulieren, der Einsichten beider Seiten aufnimmt und verbindet. Zwei Jahre später veröffentlichte er dann eine Darstellung seiner eigenen

---

57 GEERLINGS, vorkonstantinische Kirche, 13.

58 GEERLINGS, Wilhelm, Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg. In: Osnabrücker Jahrbuch Frieden und Wissenschaft 4 (1997), 155–166.

59 RIESNER, Rainer, *Militia Christi und militia Caesaris – Tertullian und Clemens Alexandrinus als paradigmatische Positionen in der alten Kirche*. In: Bockmuehl, Markus; Burkhardt, Helmut (Hrsg.), *Gott lieben und seine Gebote halten – In memoriam Klaus Bockmühl = Loving God and Keeping His Commandments*, (Monographien und Studienbücher), Giessen, Basel 1991, 49–72.

60 HUNTER, David G., *A Decade of Research on Early Christianity and Military Service*. In: *Religious Studies Review* 18/2 (1992), 87–94.

61 HUNTER, Research, 87.

62 HUNTER, Research, 93. Siehe dazu unten S. 33f.

Position, in der er versuchte, den zuvor nur skizzierten ‚New Consensus‘ im Gespräch mit den Quellen zu begründen.<sup>63</sup> D. Hunter konstatierte drei Phasen in der Entwicklung der Haltung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst (erste Phase: Mitte 1. Jhd. bis Mitte 2. Jhd. n. Chr.; zweite Phase: Ende 2. Jhd. bis Mitte 3. Jhd. n. Chr.; dritte Phase: Ende 3. Jhd. und Anfang 4. Jhd. n. Chr.), die eng mit der Entwicklung der Haltung des Christentums zum römischen Staat verbunden waren. Zugleich hielt er fest, dass es seit dem ersten Auftreten der Soldatenfrage zu Beginn der zweiten Phase am Ende des 2. Jhds. n. Chr. innerhalb des Christentums zwei gegensätzliche, aber gleichermaßen mit theologischer Ernsthaftigkeit christlich begründete Positionen zu dieser Frage gab. Die eine Haltung stand dem Militärdienst von Christen sehr kritisch bis ablehnend gegenüber, D. Hunter bezeichnete sie als „antimilitarist strand“<sup>64</sup> oder der „pacifist tradition“<sup>65</sup>, die andere hielt es für legitim, das Christen im Heer dienten, so lange diese nicht gezwungen waren, an heidnischen Kultpraktiken teilzunehmen. Die Haltung der Vertreter der kritischen Position begründete sich nach D. Hunter durch eine Verbindung zweier Motive, der Ablehnung des im Heer weit verbreiteten Götzendienstes und der Ablehnung der Möglichkeit, dass Christen sich an Gewaltanwendung und Blutvergießen beteiligen.

Von dem Erlanger Patristiker Hanns Christof BRENNECKE stammt einer der besten und für die Beschäftigung mit der Fragestellung hilfreichsten Beiträge aus jüngerer Zeit.<sup>66</sup> Auch er behandelte das Thema in seiner ganzen Breite von den Belegen für christliche Soldaten bis zu den entsprechenden Texten der Kirchenschriftsteller und den Synodenbeschlüssen des frühen 4. Jhds. n. Chr. Angesichts der relativen Kürze des Beitrags zwang ihn dieser breite inhaltliche Ansatz allerdings gelegentlich, Lücken zu lassen.<sup>67</sup> H. Brennecke gelang es in mehrfacher Hinsicht, überkommene Sackgassen der Forschung zu verlassen. So konnte er einen plausiblen Erklärungsansatz für den Befund im Werk des Celsus bieten, dass es scheinbar gegen Ende des 2. Jhds. n. Chr. keine Christen im Heer gegeben hätte.<sup>68</sup> Auch die weit verbreitete Auffassung, es hätte bis in die 170er Jahre hinein keine christlichen Soldaten gegeben, wies er mit guten Gründen zurück.<sup>69</sup> Seine Analyse der Kirchenvätertexte ist, trotz der einen oder anderen Meinungsverschiedenheit im Detail, vorbildlich. Vor allem zu Orig. Cels. 8,73–74 bietet er einen dem Text auch in seinen schwierigeren Stellen gerecht werdenden Interpretationsansatz, der in dieser Arbeit aufgenommen und methodisch wie in-

---

<sup>63</sup> HUNTER, Church.

<sup>64</sup> HUNTER, Church, 173.

<sup>65</sup> HUNTER, Church, 175 und passim.

<sup>66</sup> BRENNECKE, *An fidelis* (1997). Im Rahmen dieser Arbeit wurde durchgehend der Neuabdruck BRENNECKE, *An fidelis* (2007), verwendet.

<sup>67</sup> So übergeht er beispielsweise die entsprechenden Inschriften unter Verweis (ebd., 211, Anm. 162) auf den ANRW-Beitrag von J. Helgeland.

<sup>68</sup> BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 195–197.

<sup>69</sup> BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 194, Anm. 70. Schon Harnack, *Militia Christi*, 47, hatte hier klarer gesehen, als die meisten Autoren nach ihm.



haltlich weitergeführt werden wird. Insgesamt sah auch H. Brennecke in der Idolatriegefahr das entscheidende Moment christlicher Reserve gegenüber dem Heeresdienst, begründete diese Sichtweise allerdings methodisch noch ein Stück gründlicher als J. Helgeland. Außerdem gelang es ihm, in bisher nicht erreichter Deutlichkeit aufzuzeigen, dass die vorkonstantinische Kirche tatsächlich keine einheitliche Haltung zur Soldatenfrage eingenommen hatte. Dieser betreffende Aufsatz wurde für die Arbeit an der hier vorgelegten Studie zu einem unverzichtbaren Diskussionspartner und jede weitere Bemühung um das Thema ‚Christentum und Soldatenstand‘ wird daran nicht vorbeikommen. H. Brennecke hat die zentralen Inhalte seines Artikels noch einmal in einem kurzen Beitrag für einen Sammelband zusammengefasst.<sup>70</sup> Da dieser keine nennenswerten neuen Erkenntnisse beinhaltet, soll aber nur im Ausnahmefall darauf zurückgegriffen werden.

Der amerikanische Ethiker John Harold YODER hat sich der Frage nach der altkirchlichen Haltung zu Heeres- und Kriegsdienst in zwei Studien angenommen.<sup>71</sup> In beiden griff er erneut die Position von J. Cadoux, R. Bainton und J.-M. Hornus auf und versuchte sie, methodisch reflektierter als seine Vorgänger, zu untermauern. Insgesamt bettete er die Fragestellung in den deutlich weiteren Rahmen der Haltung des frühen Christentums zum Kaiser und Reich ein. Hier konstatierte er einen tiefsitzenden Dualismus<sup>72</sup> beziehungsweise eine grundsätzliche Polarität<sup>73</sup> zwischen beiden Größen, dem Christentum und dem (s. E. totalitären) römischen Staat. Die einheitliche Haltung der Kirche des 2. Jhds. n. Chr. beziehungsweise der relevanten christlichen Autoren<sup>74</sup> sei die der Abwehr staatlicher Ansprüche gewesen, die sich besonders in den drei Bereichen Kaiser- und Götterverehrung, Eidesleistung und Kriegsdienst manifestierte. Alle diese Autoren sowie auch die des 3. Jhds. seien durchgehend Pazifisten gewesen. Leider ließ er in beiden Beiträgen kaum einen dieser Autoren selbst zu Wort kommen, geschweige denn, dass er sie einer Interpretation unterzog.<sup>75</sup> Ab

---

**70** BRENNKE, Hanns Christof, Kriegsdienst und Soldatenberuf für Christen und die Rolle des römischen Heeres für die Mission. In: Holzem, Andreas (Hrsg.), *Krieg und Christentum – Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn 2009, 180–211.

**71** YODER, War; YODER, Pacifism (hierbei handelt es sich um einen erneuten, postumen Abdruck eines Beitrags, der vom Autor 1983 veröffentlicht worden war).

**72** So z. B. YODER, War, 98: „The church versus world dualism of the second-century writers – all of them [...] is derived [...] from their exclusive monotheism and their faith in the historical calling of the people of God.“; YODER, Pacifism, 46: „The dualism was total dualism, but it was practical and not systematic.“

**73** YODER, Pacifism, 43 und 52–53 und passim.

**74** Vgl. seine Überlegungen (YODER, War, 92–93), wer als normative Stimme für das vorkonstantinische Christentum sprechen darf: Entweder die bekannten Kirchenschriftsteller und Bischöfe oder die empirischen Belege (v. a. Inschriften) für das, was Christen praktisch taten, sei es nun erlaubt gewesen oder nicht. Er stellt fest (ebd., 93): „Shepherds and Sheep do not weigh the same.“

**75** Zumindest für YODER, Pacifism, ist diese fehlende Auseinandersetzung dadurch zu erklären, dass alle Beiträge des Sammelbandes auf seine Lehrtätigkeit zurückgehen und er in den betreffenden Kursen die einschlägige Monographie von R. Bainton als verpflichtende Begleitlektüre voraussetzte.



etwa Ende des 2. Jhds. erkannte er eine – von ihm äußerst negativ bewertete – Lockerung bei der praktischen Umsetzung dieser Haltung, die unter anderem dazu führte, dass Christen zunehmend auch im Heer zu finden waren. Allerdings durften sie dort nur Verwaltungs- und Ordnungs-/Polizeitätigkeiten ausüben, die sie nicht zwangen, Blut zu vergießen. J. Yoder bietet ein insgesamt in beeindruckender Weise geschlossenes Bild, dass allerdings im Detail an zu vielen Stellen Probleme aufweist. So ist seine Perspektive auf das sicherlich spannungsvolle Verhältnis von Kirche und Kaiser zu extrem (absoluter Dualismus) und theologisch zu voraussetzungsreich, sein Bild der römischen Herrschaft zu einseitig negativ (und vor allem deutlich negativer als das der meisten frühchristlichen Autoren) und sein Verständnis der Aussagen frühchristlicher Schriftsteller insgesamt zu undifferenziert.

Im Jahr 2010 hat John F. SHEAN eine umfangreiche Monographie zum Fragenkomplex von Christentum und Soldatenstand publiziert.<sup>76</sup> Er unternahm einen Rundumschlag über den gesamten Themenkomplex, von einem sehr soliden Überblick über römische Heeresreligion und einem umfangreichen Kapitel (72 Seiten) zur Soziologie des Urchristentums, über die Diskussion der Belege für die Anwesenheit von Christen im römischen Heer bis hin zur Rolle des Heeres bei der Ausbreitung des Christentums und zum Wandel des Verhältnisses von Kirche und Staat im 4. Jhd. n. Chr. J. Shean versuchte zu zeigen, dass es eine einheitliche Haltung der Kirche zur Soldatenfrage nicht gegeben haben konnte, weil es in den ersten drei Jahrhunderten überhaupt keine einheitliche Kirche gegeben hätte. Außerdem wandte er sich nachdrücklich dagegen, das moderne Konzept des Pazifismus auf die Kirche der Spätantike anzuwenden. Leider ist ihm unter anderem die gründliche Studie von H. Brennecke, die bereits zu vergleichbaren Ergebnissen kam, entgangen.<sup>77</sup> Insgesamt ist seine Monographie inhaltlich durchwachsen. Gute und durchaus gründlich argumentierte Passagen mit ansprechenden Überlegungen lösen sich mit sehr oberflächlichen Abschnitten von gelegentlich sehr anfechtbarem Inhalt ab. Da J. Shean äußerst sparsam mit Belegen – sowohl zu Quellen als auch zur Sekundärliteratur – umgeht, ist es nicht immer einfach, seine Ergebnisse nachzuprüfen.<sup>78</sup> Sein Kapitel zu den Kirchenschriftstellern ist leider ausgesprochen dürftig. Auf gerade einmal 22 Seiten presst er christliche Autoren von der Zeit des Neuen Testaments bis zu Eusebius und Augustinus zusammen, wobei noch einmal erheblicher Platz für lange Zitate in einer älteren

---

Indem er sich an dieser Stelle fast völlig auf R. Bainton sowie zum Teil auch auf die Studie von J. Cadoux stützt, leidet sein Bild der Haltung der Kirchenschriftsteller an den Schwächen der betreffenden Arbeiten.

**76** SHEAN, *Soldiering*.

**77** Auch Hinweise auf den Beitrag von H. Karpp sucht man vergebens.

**78** So gibt es zahlreiche floskelhafte Hinweise wie die auf „the popular imagination“ (SHEAN, *Soldiering*, 129), „many pagans“ (ebd., 132), „most pagans“ (ebd., 232), die dies und das taten oder dachten, „coins“ (ebd., 190), „Epigraphic evidence“ bzw. „inscriptions“ (ebd., 190, 191, 197, 221), „the Roman jurists“ (233), „several accounts“ (ebd., 238) die etwas zeigten, ohne dass auch nur ein konkreter, nachprüfbarer Beleg dafür genannt wird. Die Beispiele ließen sich vermehren.

englischen Übersetzung<sup>79</sup> der betreffenden Texte verloren geht. Während Tertullian immerhin noch vergleichsweise ausführlich zu Wort kommt und zumindest ansatzweise interpretiert wird, erhalten Clemens Alexandrinus und Origenes zusammen elf Zeilen.<sup>80</sup> Entsprechend unklar und teilweise sogar widersprüchlich sind dann auch seine Bezugnahmen auf die Haltung der Kirchenschriftsteller, hier vor allem Tertullian, im weiteren Verlauf seiner Untersuchung.<sup>81</sup>

Der amerikanische Theologe Ronald J. SIDER veröffentlichte 2012 eine umfangreiche, kommentierte Sammlung frühchristlicher Quellen in Übersetzung, die das Thema ‚Töten‘ zum Inhalt haben.<sup>82</sup> Der Wert dieser eher populärwissenschaftlichen Quellensammlung beruht vor allem auf der annähernd vollständigen Sammlung einschlägiger Texte in einem sehr zugänglichen Format. Zugleich bieten die vom Herausgeber beigegebene, zwar knappe, aber kenntnisreiche Kommentierung der Belege sowie das ausführlichere, resümierende Essay<sup>83</sup> sehr anregende Diskussionen rund um die angeführten Texte sowie den Versuch, auf aktuellem Stand der Forschung ein differenziertes und in sich stimmiges Gesamtbild zu entwerfen. Vor allem hier wird R.J. Siders Untersuchung in dieser Arbeit immer wieder herangezogen und kritisch diskutiert werden. Allerdings kann die – in diesem Fall genrebedingte – Zusammenstellung zahlreicher, aus ihrem argumentativen Kontext gelöster Belege zu Stellen, die thematisch keineswegs immer zusammengehören, zu ähnlichen Problemen wie in den Arbeiten von J. Cadoux, R. Bainton und J.-M. Hornus führen. Auch das abschließende Essay kann diese Probleme nicht zur Gänze auffangen. Auf der anderen Seite führt die Konzentration auf das Thema ‚Töten‘ dazu, dass R.J. Sider einige wenige für diese Studie relevante Texte zur Soldatenfrage entgehen.<sup>84</sup>

Heinz-Lothar BARTH, ein Bonner Philologe, hat 2013 einen umfangreichen Artikel vorgelegt, der sich epochenübergreifend mit der Haltung des Christentums zum Krieg befasst und bewusst ethische Reflexionen mit Blick auf die Gegenwart einschließt.<sup>85</sup> Die ersten etwa 60 Seiten davon sind der vorkonstantinischen Zeit gewidmet. H.-L. Barth bietet eine zwar knappe und selektive, dabei aber kenntnisreiche und differenzierte Analyse wichtiger Belege. Insgesamt versucht er zu zeigen, dass keinesfalls von einem altkirchlichen Pazifismus im modernen Sinn gesprochen werden darf. Allerdings räumt er der Problematik des Blutvergießens neben der des Götzendienstes ein wesentlich höheres Gewicht zur Erklärung kritischer Stimmen ein, als das sonst

---

<sup>79</sup> Die Zitate entstammen der Reihe „The Ante-Nicene Fathers“ (ROBERTS, Alexander, DONALDSON, James (Hrsg.), *The Ante-Nicene Fathers*, 10 Bde. New York 1885–1896), kurz ANF.

<sup>80</sup> Zu Tertullian siehe SHEAN, *Soldiering*, 92–99, für die beiden Alexandriner ebd., 100–101.

<sup>81</sup> Vgl. zu Tertullian z.B. SHEAN, *Soldiering*, 96 und 98 gegenüber 186, siehe außerdem die sehr pauschale Bemerkung ebd., 232 entgegen 187. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird darauf noch zurückzukommen sein.

<sup>82</sup> SIDER, *Killing*.

<sup>83</sup> Ebd., 163–195.

<sup>84</sup> So fehlt, um nur ein Beispiel zu nennen, Tert. pat. 7,11–13.

<sup>85</sup> BARTH, Heinz-Lothar, *Die Haltung des Christentums zum Krieg – Antike Stimmen und spätere Entwicklungen*. In: *Civitas* 17/18 (2013), 1–136.

bei Autoren der Fall ist, welche die Pazifismusthese ablehnen. Leider bietet er keine streng diachrone Untersuchung oder gar eine geschlossene Analyse einzelner frühchristlicher Autoren oder Quellengattungen. Stattdessen ist sein Beitrag thematisch konzipiert, was angesichts der Zielsetzung angemessen ist. Ein geschlossenes Bild eines Quellenautors oder einer Quellengruppe lässt sich daraus allerdings nicht gewinnen.

## 1.2 Versuch einer Zusammenschau

Überblickt man den bisherigen Verlauf der Forschungsgeschichte, so wird recht schnell deutlich, dass es bei der Untersuchung der Soldatenfrage in der vorkonstantinischen Kirche eine Lagerbildung entlang zweier verbundener, aber doch unterscheidbarer Konfliktlinien gibt. Die eine Linie verläuft entlang der Frage, ob es eine einheitliche Haltung der Kirche der ersten drei Jahrhunderte zur Erlaubtheit des Heeresdienstes für Christen gab. Die andere Linie durchzieht die Problematik, wie negative Positionierungen einzelner Kirchenschriftsteller hinsichtlich der Erlaubtheit des Heeresdienstes begründet sind. Beruht ihre mehr oder weniger ablehnende Haltung auf einer direkten Anwendung des christlichen Liebesgebotes und Tötungsverbotes? Handelt es sich bei ihnen also um Pazifisten, die Gewaltanwendung und Blutvergießen (zumindest für Christen) kategorisch ablehnen? Oder sind die Gründe dafür vielmehr in der Allgegenwart des römischen Götterkults im Heer der Hohen Kaiserzeit zu verorten? Blutvergießen oder Götzendienst, so lautet bisher die oft gestellte Alternative bei der Suche nach dem Hauptgrund für die zögerliche Haltung eines Tertullian oder eines Origenes.

Dabei fällt auf, dass vor allem diejenigen Autoren, die in der vorkonstantinischen Kirche eine einheitliche Position entdecken, der Pazifismusthese zuneigen. Hierher gehören z. B. J. Cadoux, J.-M. Hornus, teilweise R. Bainton sowie zuletzt wieder J. Yoder. Mit D. Hunter kann man für die ersten Jahrzehnte des 20. Jhds. von der Vorherrschaft eines „pacifist consensus“<sup>86</sup> sprechen. Gegen diesen versuchten Autoren wie J. Moffat und J. Ryan zu zeigen, dass es nicht in erster Linie die Abscheu vor der Tötung von Menschen gewesen sei, die zu einer ablehnenden Haltung gegenüber dem Soldatenstand geführt habe. Vielmehr sei der Grund dafür in der intensiven Durchdringung des römischen Heeres mit heidnischen Kulturen zu suchen. Es handle sich also selbst im Fall der Ablehnung des Heeresdienstes ausdrücklich nicht um ‚Pazifismus‘. In jüngerer Zeit und unter anderen Vorzeichen haben vor allem J. Helgeland und H. Brennecke sowie teilweise L. Swift diese Position erneut vertreten und argumentativ untermauert.

Zugleich wird seit den Arbeiten von H. von Campenhausen und H. Karpp auch zunehmend die These bestritten, es habe überhaupt eine einheitliche Haltung der Kirche der ersten drei Jahrhunderte zu dieser Frage gegeben. Damit wurde auch der

---

<sup>86</sup> HUNTER, Research, 87.

„pacifist consensus“<sup>87</sup> erschüttert und, v. a. seit den 1970/1980er Jahren zunehmend in Frage gestellt. Auch hier haben neuere Studien wie die von R. Freudenberger und W. Geerlings sowie v. a. von D. Hunter, H. Brennecke und J. Shean dazu beigetragen, diese Position erheblich auszubauen. An die Stelle der einheitlichen Position der Kirche treten hier durchaus unterschiedliche Standpunkte der einzelnen Autoren und der Kirchen, zu denen sie gehören. Diese Standpunkte verstanden sich keineswegs von selbst, sie mussten vielmehr teils erst tastend erarbeitet werden, teils waren sie innerkirchlich hoch umstritten. Außerdem waren sie unter dem Einfluss innerkirchlicher sowie externer, vor allem politisch-militärischer Entwicklungen einem Wandel unterworfen.

Bereits J. Helgeland<sup>88</sup> hat darauf hingewiesen, dass sich diese doppelte Frontstellung nicht einzig aus unterschiedlichen Gewichtungen bei der Interpretation der antiken Texte ergibt. Vielmehr scheinen vor allem in der älteren Forschung die theologischen Positionen und die zeitgeschichtliche Verortung der jeweiligen Interpreten ebenfalls eine nicht geringe Rolle zu spielen – und zwar auf beiden Seiten. Er zeigt auf, dass vor allem Interpreten, die eher einem protestantisch-staatskirchlichen Hintergrund (reformierte Kirchen, Lutheraner etc.) angehörten wie A. von Harnack, J. Moffat oder H. von Campenhausen, sowie katholische Exegeten wie A. Bigelmair oder J. Ryan dazu neigten, eine nicht-pazifistische Interpretation zu bevorzugen. Forscher, die eher aus dem Bereich der klassischen Friedenskirchen kamen oder der späteren Friedensbewegung nahestanden, so z. B. J. Cadoux, R. Bainton und J.-M. Hornus, neigten deutlich der pazifistischen Position zu. Auch heute noch finden sich Ausleger, Historiker und Theologen, mit Ihren Standpunkten oftmals auf den jeweils unterschiedlichen Seiten dieser Grenzlinie wieder. So vertreten beispielsweise J. Yoder und R.J. Sider die Pazifismusthese in der einen oder anderen Form, während J. Helgeland selbst sowie H. Brennecke und teilweise L. Swift in verschiedener Weise für gegenläufige Positionen stehen.

Außerdem stellten die Erfahrungen des Ersten beziehungsweise Zweiten Weltkriegs sowie des Kalten Krieges ein katalytisches Moment für die Bemühungen einiger älterer Ausleger dar, die Haltung der – so ist vorauszusetzen: unverfälschten und noch nicht durch zu große Staatsnähe korrumpierten<sup>89</sup> – Kirche in vorkonstantinischer Zeit zu erarbeiten. Auch hier kamen verschiedene Autoren zu völlig gegensätzlichen Ergebnissen, wie J. Helgeland<sup>90</sup> am Beispiel von J. Moffat und J. Cadoux zeigen kann, die beide auf die Erfahrung des ersten Weltkriegs reagierten.

Die Feststellung einer möglichen persönlichen Betroffenheit beziehungsweise eines möglichen persönlichen Engagements impliziert nicht, dass damit *per definitionem* eine unvoreingenommene Interpretation der Quellen unmöglich wird. Im Gegenteil, persönliche Verbundenheit mit einem Thema kann sehr wohl die akade-

---

<sup>87</sup> HUNTER, Research, 87.

<sup>88</sup> HELGELAND, Christians (ANRW), 725–733.

<sup>89</sup> Siehe z. B. oben S. 9, Anm 31.

<sup>90</sup> HELGELAND, Christians (ANRW), 728–729; vgl. auch SHEAN, Soldiering, 75.

mischen Sinne und den Blick für das Wesentliche an den zu untersuchenden Quellen schärfen. Die Qualität von Arbeiten auf beiden Seiten legt davon beredtes Zeugnis ab. Dennoch sind alle diese Interpretationsansätze natürlich an den Quellen zu messen und im Gespräch mit den unterschiedlichen Perspektiven der Forschung zu bewähren. Es ist zumindest nicht auszuschließen, dass mancherorts die eigene Haltung zu zeitgenössischen Fragen unangemessenen Einfluss auf die kritische Interpretation der Quellen hatte.

Es macht angesichts der aufgezeigten Polarisierungen Mut, dass jüngere englischsprachige Arbeiten auf beiden Seiten der skizzierten Trennlinie anzudeuten scheinen, dass sich ein zumindest relativer Konsens über einige wichtige Fragen herausbilden könnte.<sup>91</sup> Dieser sich anbahnende „New Consensus“<sup>92</sup> dürfte, sollte er sich durchsetzen können, überkommene Abgrenzungen aufbrechen und aus einigen erzwungenen Entweder-Oder-Entscheidungen herausführen. Er beinhaltet die folgenden Punkte<sup>93</sup>:

1. „Idolatry: the early Christians were as repelled by the idolatry of the Roman army as they were by killing, if not more so; and the most vocal of early Christian opponents of military service based their objections as much upon their ‘abhorrence of Roman army religion’ as their rejection of shedding blood.
2. Division: at least from the end of the second century it is clear that various Christians had different approaches to warfare. Especially there was a ‘divergence in Christian opinion and practice.’
3. Continuity: Christians such as Augustine who justified participation in warfare for a ‘just cause’ were in ‘fundamental continuity with at least one strand of pre-Constantinian tradition.’
4. Regional variation: attitudes and practices probably varied according to geographical location. Antimilitarist sentiment was strongest among Christians in the imperial heartlands and weakest on the borders.“

---

**91** HUNTER, Research, 93; HUNTER, Church, 180, Anm. 54; KREIDER, Military Service, 417; SIDER, Killing, 165. Vor allem L. Swift (SWIFT, War (ANRW); SWIFT, Views), der immer wieder eine Mittelposition zwischen den Extremen einnimmt, ist für D. Hunter ein wichtiger Vorläufer und Gesprächspartner bei der Konzeption seines „New Consensus“. Vgl. HUNTER, Research, 91–92, wo er dessen Arbeiten unter Überschrift „Restoring the Balance“ (ebd., 91) bespricht und festhält (ebd., 91): „By treating in an even-handed manner both the pacifist and the non-pacifist positions in early Christian thought, Swift has achieved a remarkably balanced perspective.“ Zugleich muss festgehalten werden, dass wichtige Aspekte dieses „New Consensus“ bereits in den Arbeiten von H. Karpp (KARPP, Stellung) und H. von Campenhausen (CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst) zu finden sind, die für dessen Formulierung allerdings mit einer Ausnahme keine erkennbare Rolle spielen. Bei der Ausnahme handelt es sich um die Hinzufügung des 4. Punktes durch A. Kreider, der sich dafür ausdrücklich auf die Studie von H. Karpp beruft (KREIDER, Military Service, 417).

**92** HUNTER, Research, 93; KREIDER, Military Service, 417; SIDER, Killing, 165. Bei letzterem allerdings mit einem „?“ versehen.

**93** Hier zitiert nach KREIDER, Military Service, 417; vgl. SIDER, Killing, 165. Bei HUNTER, Research, 93, besteht der „New Consensus“ nur aus den Punkten 1–3, Punkt 4 wurde von A. Kreider hinzugefügt und von R. Sider übernommen.

Auch dieser sich andeutende Konsens bietet allerdings noch ausreichend Raum für unterschiedliche Positionierungen und Gewichtungen an verschiedenen Stellen, vor allem im Bereich des ersten Punktes. So wird im Verlauf dieser Arbeit zu fragen sein, ob es zutrifft, dass die dem Heeresdienst gegenüber kritischen Stimmen wie die oft angeführten Kirchenschriftsteller Tertullian und Origenes<sup>94</sup> ihre Haltung lediglich *genauso sehr [...] wie* („as much [...] as“<sup>95</sup>) auf die im Heer allgegenwärtig Idolatrie stützten wie auf die Ablehnung des Blutvergießens, oder hier nicht zumindest stehen müsste *deutlich mehr [...] als*.<sup>96</sup> Auch wird zu fragen sein, wie kategorisch die Ablehnung des Heeresdienstes durch die angesprochenen „most vocal of early Christian opponents“<sup>97</sup> wirklich war. Dennoch ist es ermutigend zu sehen, dass überkommene Trennlinien aufgebrochen werden. Die vorliegende Studie wird im Ergebnis den skizzierten Konsens für die untersuchten Kirchenschriftsteller durch eine ausführliche Diskussion der Belege mit Blick vor allem auf die Punkte zwei bis vier bekräftigen, ihn aber für den ersten Punkt neu justieren beziehungsweise korrigieren.

---

<sup>94</sup> Vgl. z. B. HUNTER, Church, 170 – 175 und 178; SIDER, Killing, 175 – 178.

<sup>95</sup> KREIDER, Military Service, 417; vgl. HUNTER, Research, 93: „as well as“.

<sup>96</sup> Hier ist SIDER, Killing, 165, zu bevorzugen, der zumindest schreibt: „at least as much“. Im weiteren Verlauf räumt er aber dem Blutvergießen mehrfach höheres Gewicht ein; vgl. ebd., 177 – 178; 190 – 191.

<sup>97</sup> KREIDER, Military Service, 417; ebenso HUNTER, Research, 93; HUNTER, Church, 179; vgl. auch SIDER, Killing, 165: „The most vigorous opponents (e.g., Tertullian and Origen) [...]“

## 2 Tertullian

### 2.1 Einleitung

Tertullian ist einer der ersten Kirchenschriftsteller, der sich der hier behandelten Fragestellung in verschiedenen Schriften explizit annimmt und eine pointierte Position erarbeitet. Am wichtigsten und daher auch am häufigsten diskutiert sind Passagen aus drei Werken, dem *Apologeticum*<sup>1</sup>, *De idololatria*<sup>2</sup> und *De corona militis*<sup>3</sup>. Wie noch zu sehen sein wird, kann man stark vereinfachend sagen, dass Tertullian im *Apologeticum* dem Soldatendienst von Christen positiv gegenüber steht, ihn in *De idololatria* vollständig ablehnt und in *De corona* eine Mittelposition einnimmt. Schon bei einer ersten Durchsicht der Literatur fällt auf, dass sowohl die Einzelinterpretation der betreffenden Abschnitte als auch die Frage ihrer Zusammenschau zu einer womöglich einheitlichen Position sehr umstritten sind. Die offenen Fragen beginnen bereits mit der relativen Chronologie der betreffenden Schriften. Vor der zeitlichen Einordnung und der Analyse der Texte gilt es aber zuerst, den zu behandelnden Kirchenschriftsteller selbst kurz vorzustellen.

---

1 Apol. 5,6; 37,4–7; 42,3. Die hier verwendete Ausgabe ist: Tertullian, *Apologeticum* – Verteidigung des Glaubens, lat./dt., eingel. u. übers. von Tobias GEORGES, (Fontes Christiani 62), Freiburg i. Br. 2015. Ebenfalls ausführlich herangezogen wurde Tertullian, *Apologeticum* – Verteidigung des Glaubens, lat./dt., hrsg., übers. u. erl. von Carl BECKER, 2., durchges. Aufl., München 1961. Für eine Textausgabe auf Basis der Fuldensisüberlieferung siehe Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I – Opera Catholica, *Adversus Marcionem*, (CCSL 1), Turnhout 1954, 77–171 (Dom E. Dekkers). Während T. Georges Dom. E. Dekkers folgend den Text der Fuldensisfassung vorzieht – zu Änderungen gegenüber der Ausgabe von Dom. E. Dekkers siehe ebd., 51–52 – präferiert C. Becker den Text der Vulgataüberlieferung. Aus der reichen Literatur zum *Apologeticum* vgl. außerdem WALTZING, Jean Pierre, *Apologétique – Commentaire analytique, grammatical et historique*, Paris 1931 (Nachdruck 1919); BECKER, Carl, *Tertullians Apologeticum* – Werden und Leistung, München 1954; und jetzt den exzellenten Kommentar GEORGES, Tobias, *Tertullian Apologeticum*, (KfA 10), Freiburg i. Br. 2011, mit ausführlicher und aktueller Bibliographie. Letzterer folgt der Ausgabe von Dom E. Dekkers. Zum Problem der Textüberlieferung vgl. die Überblicke bei GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 1–8; und GEORGES, *Tertullian Apologeticum*, 47–52, mit weiterer Literatur auf neuestem Stand.

2 Idol. 19. Verwendet wurde in dieser Arbeit die kommentierte Ausgabe von Tertullianus, *De idololatria* – Critical Text, Translation and Commentary by Jan H. WASZINK; Jacobus C. VAN WINDEN, partly based on a manuscript left behind by P.G. van der Nat, (Supplements to Vigiliae Christianae 1), Leiden 1987. Vgl. außerdem Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera II – Opera montanistica, (CCSL 2), Turnhout 1954, 1099–1124 (Dom E. Dekkers). Hinzuweisen ist weiter auf Q.S.Fl. Tertulliani *de idololatria* 1, edited with introduction, translation and commentary by Pieter G. VAN DER NAT, Leiden 1960; sowie den Kommentar von BÖHM, Hertha, Q. S. Fl. Tertullianus *de idololatria* – Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Diss. Univ. Wien 1973.

3 Coron. 11. Als Textausgabe wurde auf Q. Septimi Florentis Tertulliani *De corona*, Édition, introduction et commentaire de Jacques FONTAINE, Paris 1966, zurückgegriffen. Vgl. außerdem CCSL 2, 1037–1065 (E. Kroymann).



## 2.2 Leben und Werk

### Überblick

Quintus Septimius Florens Tertullianus<sup>4</sup>, kurz Tertullian<sup>5</sup>, war ein Kirchenschriftsteller, der um die Wende vom 2. zum 3. Jhd. n. Chr. in Karthago<sup>6</sup>, der ersten Stadt der Provinz *Africa proconsularis*, lebte und wirkte.<sup>7</sup> Von Tertullian als Person ist, gemessen

---

<sup>4</sup> Die ausführlichste Studie und noch immer unersetzlicher Ausgangspunkt jeder Untersuchung ist BARNES, Timothy D., *Tertullian – A Historical and Literary Study*, reissued with corr., Oxford 1985. Einen kurzen, aktuellen Überblick bieten HABERMEHL, Peter, s.v. Quintus Septimius Florens Tertullianus (2). In: DNP 12/1, (2002), 173–177; und SCHULZ-FLÜGEL, Eva, s.v. Tertullian. In: DÖPP/GEERLINGS (Hrsg.), LACL, 668–672. Etwas ausführlicher sind BRENNECKE, Hanns Christof, *Tertullian von Karthago*. In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.), *Klassiker der Theologie – Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin*, (Beck'sche Reihe), München 2005, 28–42; und FERGUSON, Everett, *Tertullian*. In: ExpT 120/7 (2009), 313–321; DUNN, Geoffrey D., *Tertullian, (The Early Church Fathers)*, London 2004, 1–56, samt Überblick über die neuere Forschung; WILHITE, David E., *Tertullian the African – An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, (Millennium-Studien 14), Berlin 2007, 17–25. Stark auf das literarische Opus konzentriert ist TRÄNKLE, Hermann, *Q. Septimius Florens Tertullianus*. In: Sallmann, Klaus (Hrsg.), *Die Literatur des Umbruchs – Von der römischen zur christlichen Literatur 117 bis 284 n. Chr.*, (HLL 4 = HdAW Abt. 8 Bd. 4), München 1997, 438–511. Für Tertullian als Theologen vgl. kurz SCHULZ-FLÜGEL, Eva, *Tertullian – Theologie als Recht*. In: Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), *Theologen der christlichen Antike – Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 13–32; und ausführlich OSBORN, Eric F., *Tertullian – First Theologian of the West*, Cambridge 1997. Eine primär philosophische Perspektive bietet ARIS, Marco-Aeilko, *Q. Septimius Florens Tertullianus*. In: Riedeweg, Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018, 914–923. Ein lesenswerter Einblick in die ältere Forschung findet sich bei CAMPENHAUSEN, Hans von, *Lateinische Kirchenväter*, (Urban-Taschenbücher), 7., unveränd. Aufl., Stuttgart 1995, 12–36. Repräsentativ dafür ist z. B. *Tertullian – Private und katechetische Schriften*, übers. von H. KELLNER, (BKV 1. Reihe, Bd. 7), München 1912, xxx-ixvi, hier v. a. xxxiii-xxxix. Teile der folgenden Überlegungen zur Person Tertullians finden sich bereits skizziert in GERSTACKER, *De idololatria*, 4–5.

<sup>5</sup> Zur Frage des Namens vgl. BARNES, *Tertullian*, 242–243.

<sup>6</sup> Eine aktuelle Einführung in das Christentum im römischen Nordafrika bietet TILLEY, Maureen A., *North Africa*. In: Mitchell, Margaret; Young, Frances M. (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity*, repr., Cambridge 2008, 381–396. Vgl. außerdem BARNES, *Tertullian*, 60–84, für Nordafrika und ebd., 85–114, für Karthago; aktueller ist RANKIN, David, *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995, 9–26. Zu Karthago und seiner christlichen Gemeinde siehe weiterhin ausführlich SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*. Zum römischen Nordafrika in der Kaiserzeit vgl. RAVEN, Susan, *Rome in Africa*, 3. Aufl., London 1993, 54–166; LE BOHEC, Yann, *Histoire de l'Afrique romaine – 146 avant J.-C. – 439 après J.-C.*, (Antiquité synthèses 9), Paris 2005, 53–189, sowie den kompakten Überblick bei EVERS, Alexander, *Church, Cities, and People – A Study of the Plebs in the Church and Cities of Roman Africa in Late Antiquity*, (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 11), Leuven 2010, 17–50.

<sup>7</sup> Für Angaben zu den nur schätzbaren Lebensdaten vgl. HARNACK, Adolf von, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II – Die Chronologie*, 2. Bd.: *Die Chronologie der Literatur von Irenaeus bis Eusebius*, 2., erw. Aufl., Leipzig 1958, 256–296, hier v. a. 256–265; ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred, *Patrologie – Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 8., durchges. und erw. Aufl.,



an seinem umfangreichen und weitgehend erhaltenen literarischen Werk, vergleichsweise wenig bekannt. Er ist vor allem durch seine Schriften<sup>8</sup> greifbar, von denen immerhin 31 überliefert sind. Ein Grund dafür ist wohl seine Hinwendung zum Montanismus<sup>9</sup> um 206–208 n. Chr.<sup>10</sup> Für die Alte Kirche war der Montanismus eine Häresie. Darum verfiel Tertullian einer Art *damnatio memoriae*; seine Werke wurden im *Decretum Gelasianum*<sup>11</sup> verworfen<sup>12</sup>, er wurde aber nie offiziell als Häretiker verdammt. Dennoch wurde er weiterhin gelesen.<sup>13</sup> Der Quellenwert der einzigen antiken Lebensbeschreibung, der Kurzbiographie des Hieronymus, ist in der jüngeren Forschung sehr umstritten.<sup>14</sup> Was aus seinen Schriften deutlich wird, ist seine umfassende literarische und rhetorische Bildung<sup>15</sup> und daher wohl eine Herkunft aus den höheren Schichten Karthagos (vielleicht sogar aus dem *ordo equester*?)<sup>16</sup>.

---

Freiburg i. Br. 1978, 148–163, hier v. a. 148; BARNES, Tertullian, 57–59; ZILLING, Henrike Maria, Tertullian – Untertan Gottes und des Kaisers, Paderborn 2004, 21–22.

**8** Diese umfassen apogetische Abhandlungen (Verteidigung des christlichen Glaubens gegen heidnische Kritik), antihäretische Streitschriften (Auseinandersetzung mit Abweichungen vom – in seinen Augen – rechten Glauben) sowie seelsorgerlich-theologische Schriften (Behandlung verschiedener Aspekte des christlichen Glaubens und der christlichen Lebensführung).

**9** Vgl. dazu ausführlich TREVETT, Christine, Montanism – Gender Authority and the New Prophecy, first paperb. ed., Cambridge 2003; HIRSCHMANN, Vera-Elisabeth, *Horrenda secta* – Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens, (Historia Einzelschriften 179), Stuttgart 2005. Überblicke bieten FREND, William H., s.v. Montanismus. In: TRE 23, (1994), 271–279; und TREVETT, Christine, s.v. Montanismus. In: DNP 8, (2000), 386–387.

**10** Vgl. HARNACK, Geschichte, 262; CHADWICK, Henry, Die Kirche in der antiken Welt, (Sammlung Göschen 7002), Berlin 1972, 101–102; BARNES, Tertullian, 55 und 129; SCHULZ-FLÜGEL, s.v. Tertullian (LACL), 668; McKECHNIE, *First Christian Centuries*, 175; ZILLING, Tertullian, 48. BRENNECKE, Tertullian, 34, bezweifelt, dass es eine in den Werken erkennbare psychologische Entwicklung hin zum Montanismus gegeben hat, die man für die Datierung nutzen kann. Vgl. ebenfalls ARIS, Tertullianus, 914. Ähnlich skeptisch ist GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 19–20, der allerdings ein „relative[s] Recht des Entwicklungsgedankens“ aufgrund einer feststellbaren „partielle[n] Wandlung“ bei einigen Inhalten zugesteht, nicht aber die „Konstruktion einer umfassenden Chronologie“ auf Basis dieser Wandlung (ebd., 20). Ihm ist in beiden Punkten Recht zu geben. Die acht von BARNES, Tertullian, 43–44, aufgestellten inhaltlichen Kriterien zur Bestimmung montanistischer Einflüsse bieten noch immer eine zumindest grobe Orientierung für die zeitliche Ansetzung einiger Werke. Ebd., 326–328 (Postskript 2. Aufl.) datiert diese Hinwendung etwas später.

**11** Vgl. RÖWEKAMP, Georg, s.v. *Decretum Gelasianum*. In: DÖPP/GEERLINGS (Hrsg.), LACL, 188–189.

**12** *Decr. Gelas.* 5.

**13** Vgl. ZILLING, Tertullian, 22–23. Zur weiteren Rezeption vgl. z. B. Hieronymus (vir. ill. 53) über Cyprian; weitere Belege bei ZILLING, Tertullian, 31 mit Anm. 81.

**14** Hier. vir. ill. 53. Den Angriff auf seine Glaubwürdigkeit eröffnete BARNES, Tertullian, 3–21, 235–241 und 323–325 (Postskript 2. Aufl.); ihm folgen u. a. DUNN, Tertullian, 3–5 (mit Literatur); WILHITE, Tertullian, 17–25; FERGUSON, Tertullian, 313. Sehr kritisch demgegenüber ist z. B. BRAUN, René, *Un Nouveau Tertullien – Problèmes de biographie et de chronologie*. In: *Rev. ét. lat.* 50, (1972), 67–84, hier 67–71. Für eine aktuelle und kritische Auseinandersetzung mit der Barnes'schen Skepsis vgl. z. B. ZILLING, Tertullian, 21–31.

**15** *Zur Rhetorik:* Für Tertullian vgl. v. a. SIDER, Robert D., *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, (Oxford Theological Monographs), Oxford 1971, 11–20; außerdem KENNEDY, George Alexander, *Clas-*

Im Rahmen dieser Untersuchung ist es erforderlich, zwei Aspekte seines Lebens kurz zu betrachten, zum einen sein Verhältnis zum Montanismus und zum anderen die Frage nach dem möglichen militärischen Hintergrund seines Vaters.

## Tertullian und der Montanismus

Zu diesem Themenkomplex müssen an dieser Stelle zumindest drei kurze Bemerkungen folgen, da der Montanismus Tertullians verschiedentlich als Erklärung für seine Haltung zum Soldatenberuf in einigen seiner Schriften herangezogen wird:

1. Es hat den Anschein, dass der Montanismus bis mindestens 203 n. Chr.<sup>17</sup>, wenn nicht sogar länger<sup>18</sup>, in Nordafrika ein innerkirchliches Phänomen war.

---

sical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times, 2. Aufl., Chapel Hill 1999, 154 und 166–167; DUNN, Tertullian, 25–29, der die Bedeutung für die Textinterpretation hervorhebt; GEMEINHARDT, Peter, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, (Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity 41), Tübingen 2007, 43–46. Zur Rhetorik allgemein vgl. (systematisch) MARTIN, Josef, Antike Rhetorik – Technik und Methode, (HdAW 2.3), München 1974; (historisch) STROH, Wilfried, Die Macht der Rede – Eine kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom, Berlin 2009, (495–498 zu Tertullian); (historisch und systematisch) FUHRMANN, Manfred, Die antike Rhetorik – Eine Einführung, 6., überarb. Aufl., Mannheim 2011. Zur römischen Rhetorik siehe v. a. CLARKE, Martin L., Die Rhetorik bei den Römern – Ein historischer Abriss, Göttingen 1968; KENNEDY, George Alexander, The Art of Rhetoric in the Roman World – 300 B.C. – A.D. 300, Eugene 2008. Zur Bildung allgemein: Vgl. BARNES, Tertullian, 187–210 und 332 (Postskript 2. Aufl.); FERGUSON, Tertullian, 313; GEMEINHARDT, Christentum, 63–81. Zum Schulwesen vgl. z. B. GEMEINHARDT, Christentum, 27–61; HORSTER, Marietta, Primary Education. In: Peachin, Michael (Hrsg.), The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World, Oxford 2011, 84–100; CONNOLLY, Joy, Rhetorical Education. In: Peachin, Michael (Hrsg.), The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World, Oxford 2011, 102–118. Für das Verhältnis des frühen Christentums zur antiken Bildung vgl. MARKSCHIES, Christoph, Lehrer, Schüler, Schule – Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum. In: Egelhaaf-Gaiser, Ulrike; Schäfer, Alfred (Hrsg.), Religiöse Vereine in der römischen Antike – Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13), Tübingen 2002, 97–120.

16 Für die Herkunft und mögliche Zugehörigkeit zum *ordo equester* vgl. SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida, 176–189. Ihm folgt WEISS, Soziale Elite, 201–202, der Tertullian unter den bekannten christlichen Mitgliedern dieses *ordo* auflistet. Vgl. außerdem SCHULZ-FLÜGEL, s.v. Tertullian (LACL), 668; DUNN, Tertullian, 5. Skeptischer ist BARNES, Tertullian, 58: „[H]e himself reveals that he belonged by both birth und upbringing to literary circles in Carthage [...]. Neither his precise provenance nor social background can be discovered [...]“. Seine Herkunft aus gebildeten Kreisen hält allerdings auch er für „something of vital import“ (ebd.). Siehe auch ebd., 69 und 195–196.

17 In dieses Jahr wird das Martyrium der Gruppe um Perpetua datiert, festgehalten in der zeitnah abgefassten *Passio perpetuae et felicitatis*. Vgl. BREMMER, Jan N., Perpetua and her Diary – Authenticity, Family and Visions. In: Ameling, Walter (Hrsg.), Märtyrer und Märtyrerakten, (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 6), Stuttgart 2002, 77–120; ENGBERG, Jakob, Impulsore Chresto – Opposition to Christianity in the Roman Empire ca. 50–250 AD, (Early Christianity in the Context of Antiquity 2), Frankfurt a. M. 2007, 273–282; BREMMER, Jan N.; FORMISANO, Marco (Hrsg.), Perpetua's Passion – Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis, Oxford 2012. Sowohl das Ge-

2. D. Rankin hat überzeugend gezeigt, dass ein Bruch Tertullians mit der karthagischen Kirche auch für seine ‚montanistische Zeit‘ nicht anzunehmen ist. Er dürfte vielmehr versucht haben, eine Art montanistische oder montanistisch beeinflusste „*ecclesiola in ecclesia*“<sup>19</sup> zu sammeln.<sup>20</sup>
3. Fraglich ist, wie ‚montanistisch‘ Tertullian wirklich war. Es macht den Eindruck, als sei er dem Montanismus in einigen Bereichen stärker gefolgt, während er in anderen Bereichen weiterhin sehr eigenständige Positionen einnahm, die mit dem uns bekannten Montanismus nicht übereinstimmen.<sup>21</sup> D. Rankin kommt zu dem

---

schehen als auch der Text weisen montanistische Züge auf, dennoch sind beide eindeutig innerkirchlich verortet. Das zeigt, dass trotz möglicher Konflikte die nordafrikanischen Anhänger der *nova prophetia* noch immer zur Gemeinde gehörten. Vgl. BARNES, Tertullian, 71–82 und (zurückhaltender) 329 (Postskript 2. Aufl.); POWELL, Douglas, Tertullianists and Cataphrygians. In: VigChr 29/1, (1975), 3–54, hier 38 mit Anm. 25; RANKIN, Tertullian, 13–14; BRENNECKE, Tertullian, 33; BUTLER, Rex D., The New Prophecy & „New Visions“ – Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas, (Patristic monograph series), Washington DC 2006, 103–105. Die Frage des Montanismus der *Passio perpetuae et felicitatis* wird allerdings teilweise kontrovers diskutiert. Betont ablehnend z. B. JENSEN, Anne, Gottes selbstbewusste Töchter – Frauenemanzipation im frühen Christentum?, (Theologische Frauenforschung in Europa 9), 2. Aufl. mit akt. Nachtr., Münster, Hamburg 2003, 200–212 (mit weiterer Literatur): Es handle sich um eine der „hartnäckige[n] Legenden“, die „sich selbst in der spezialisierten Forschung“ (ebd., 201) hielten. Anders jüngst BUTLER, The New Prophecy, wenn auch u.U. etwas zu einseitig. Zuletzt hat MARKSCHIES, Christoph, The Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis and Montanism? In: Bremmer, Jan N.; Formisano, Marco (Hrsg.), Perpetua's Passion – Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis, Oxford 2012, 277–290, zu größerer Vorsicht gemahnt. Sein Fazit lautet (ebd., 290): „No ‚Montanism light‘, nor any cunningly concealed version of Montanism, is detectable here. In my view, no Montanism at all was present in the classical sense of the heresiologues of antiquity, but slight allusions to central elements of the theology of Tertullian's house church [...]“. Diese Sicht ist bei allen Unterschieden in der äußeren Form nicht allzu weit entfernt von der hier vertretenen Position einer kirchlich noch immer voll eingebundenen, teilweise montanistisch beeinflussten *ecclesiola in ecclesia* in Karthago zur Zeit Tertullians.

**18** Vgl. ZILLING, Tertullian, 45 und 55–56.

**19** POWELL, Tertullianists, 38. So auch RANKIN, Tertullian, 41.

**20** Vgl. RANKIN, Tertullian, 27–38; ebenso POWELL, Tertullianists, 33–41; DUNN, Tertullian, 6–7; ZILLING, Tertullian, 51–54, mit weiterer Literatur; und FERGUSON, Tertullian, 323; vgl. außerdem TREVETT, Montanism, 68–69, 73–76; BUTLER, New Prophecy, 24–27, hier v.a. 26. Anders: BARNES, Tertullian, 142, sowie die gesamte ältere Forschung. Für die lange Zeit dominierende Sichtweise, Tertullian sei ein Schismatiker gewesen, vgl. z. B. HARNACK, Geschichte, 257; CAMPENHAUSEN, Lateinische Kirchenväter, 31–32; außerdem die Überblicksdarstellungen von CHADWICK, Kirche, 101–102; FREND, Rise, 284; auch McKECHNIE, First Christian Centuries, 175, nimmt diese Position neuerdings wieder ein.

**21** Vgl. BARNES, Tertullian, 130–142; RANKIN, Tertullian, 41–51; TREVETT, Montanism, 66–76; HIRSCHMANN, Horrenda secta, 30–41; und ZILLING, Tertullian, 45–56, v.a. 48–51. Die Position von BRAY, Gerald Lewis, Holiness and the Will of God – Perspectives on the Theology of Tertullian, (New Foundations Theological Library), Atlanta 1979, 56–63, der bei Tertullian lediglich Sympathien mit dem Montanismus zu entdecken meint, ohne aber selbst Montanist gewesen sei, geht an den Texten vorbei. POWELL, Tertullianists, 41 und 48–50, dagegen meint, verschiedene Entwicklungsphasen von der eigentlichen *nova prophetia* des Montanus, der Priscilla und der Maximilla bis hin zum späteren Montanismus aufzeigen zu können. Tertullian habe nur die erste Phase der eigentlichen *nova prophetia* rezipiert, der er inhaltlich sehr nahe gestanden habe. Ähnlich RANKIN, Tertullian, 38.

zutreffenden Fazit: „[...] Tertullian was not so much influenced by the New Prophecy, as found there a congenial ‚home‘ for his rigorous views.“<sup>22</sup>

Somit dürfte von vornherein Vorsicht geboten sein, bestimmte Positionen Tertullians zur Soldatenfrage nicht zu schnell mit Verweis auf die montanistische und damit per Definition ‚unkirchliche‘ Gesinnung Tertullians zu begründen und folglich als sektiererisch abzutun.<sup>23</sup>

### Tertullians Vater

Intensiv diskutiert wird in der Forschung die Frage, ob Tertullians Vater selbst Soldat gewesen ist. Das hätte für die hier diskutierten Fragen insofern Bedeutung, als Tertullian dann das Innenleben des römischen Militärs aus eigener Anschauung gekannt haben könnte.

Hieronymus schreibt, Tertullians Vater sei ein *centurio proconsularis* gewesen.<sup>24</sup> Diese Angabe wird scheinbar durch Apol. 9,2 bestätigt, wo Tertullian nach der Lesart des Codex Fuldensis *militia patris nostri* schreibt; die Vulgatafassung allerdings liest *militia patriae nostrae*.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> RANKIN, Tertullian, 50; vgl. CAMPENHAUSEN, Lateinische Kirchenväter, 32; BRENNECKE, Tertullian, 34; ARIS, Tertullianus, 914.

<sup>23</sup> So aber z. B. MOFFAT, War, 664; LECLERCQ, Militarisme, 1122–1123 und 1125; RYAN, Rejection, 17 und 23. Auch in neueren Darstellungen findet sich diese Sichtweise: z. B. RIESNER, Militia Christi, 52–53; LEPELLEY, Claude, Die Christen und das Römische Reich. In: Pietri, Luce (Hrsg.), Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur – Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250), (Die Geschichte des Christentums von den Anfängen bis zur Gegenwart 1), Freiburg i. Br. 2003, 229–268, hier 264–265; (sehr moderat) BRENNECKE, An fidelis (2007), 213–214 (s. dazu unten S. 177, Anm. 718). Auch SHEAN, Soldiering, 95, fragt, ob nicht der Einfluss des Montanismus Tertullians negatives Urteil bestimmt, ebd., 141 ist daraus eine Gewissheit geworden. Aufgrund seines pluralistischen Bildes des frühen Christentums (vgl. ebd., 105–107, und z. B. 156–174 passim) fällt er allerdings damit meist kein Urteil über die ‚Christlichkeit‘ der Haltung Tertullians. Ebd., 167 allerdings rechnet er Tertullian dann wegen seines Montanismus doch der Kategorie ‚Häresie‘ zu, einen Feststellung, die erstaunt.

<sup>24</sup> Hier. vir. ill. 53: *Tertullianus [...] patre centurione proconsulari*.

<sup>25</sup> Der Unterschied ist der zwischen „die Soldaten *unseres Vaters*“ (Fuldensis) und „die Soldaten *unserer Heimat*“ (Vulgata). Es gibt noch weitere kleine Varianten, die aber hier nicht ins Gewicht fallen; vgl. dazu BECKER, Apologeticum (1961), 241. Apol. 9,2 lautet (**Fuldensisfassung**; **Vulgatafassung**): *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatatum Tiberi, qui ipsos [eosdem] sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus uiuos exposuit, teste militia patris nostri [patriae nostrae], quae id ipsum munus illi proconsuli functa est.* / „Kleinkinder wurden in Afrika in aller Öffentlichkeit dem Saturn geopfert bis zum Prokonsulat des Tiberius, der **die Priester selbst** [dieselben Priester] in eben den Bäumen ihres Heiligtums, die das Verbrechen verhüllt hatten und nun als Weihkreuze fungierten, **lebendig** zur Schau stellen ließ; Zeuge ist die Miliz **meines Vaters** [unserer Heimat], die eben diese Aufgabe für jenen Prokonsul verrichtet hat.“ (ÜS: T. Georges; für die Vulgatafassung C. Becker).

Hier ergibt sich ein zweifaches, eng verbundenes Problem: das der Glaubwürdigkeit des Hieronymus und das des textkritischen Befundes in Apol. 9,2. Die ältere Forschung folgte in der Regel Hieronymus und sah ihn meist durch Apol. 9,2 bestätigt.<sup>26</sup> T. Barnes hat daran massive Kritik geübt. Für ihn sieht eine angemessene Lösung wie folgt aus<sup>27</sup>: Hieronymus sei hier nicht zu glauben, da seine Angaben aus der Lektüre von Apol. 9,2 in der Lesart des Codex Fuldensis stammten. Diese Lesart sei aber aufgrund inhaltlich-historischer Überlegungen<sup>28</sup> eindeutig eine Korruptel. Also sei auch die Angabe des Hieronymus falsch. Sein Fazit lautet: „[T]here is no valid evidence whatever that Tertullian's father was a soldier.“<sup>29</sup>

Aufbauend auf der Kritik, die v. a. R. Braun<sup>30</sup>, G. Schöllgen<sup>31</sup> und H. Zilling<sup>32</sup> gegen T. Barnes vorgebracht haben, ist folgendes festzuhalten:

1. Zur Textkritik<sup>33</sup>: Entweder ist der Codex Fuldensis als eine frühere Version aus der Hand Tertullians anzusehen, die Fassung der Vulgata als spätere Überarbeitung, ebenfalls von seiner Hand.<sup>34</sup> Oder aber beide Fassungen gehen auf einen gemeinsamen Archetypus zurück, der dann in der Fuldensisfassung besser erhalten

**26** Exemplarisch CAMPENHAUSEN, Lateinische Kirchenväter, 13; oder FREND, William H., *Martyrdom and Persecution in the Early Church – A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965, 366.

**27** BARNES, Tertullian, 11–21 und 323–325 (Postsript 2. Aufl.). Ihm folgen z. B. WILHITE, Tertullian, 19; FERGUSON, Tertullian, 313; ARIS, Tertullianus, 914. D. Wilhite bietet leider keine eigene Diskussion und weist fast keine Kenntnis der Literatur auf, mit Ausnahme von RIVES, James B., *Tertullian on Child Sacrifice*. In: M.H. 51/1, (1994), 54–63.

**28** BARNES, Tertullian, 15–19: Es sei archäologisch belegt, dass die Opferung von Kindern im römischen Nordafrika wesentlich früher eingestellt wurde. Belege bei Sextus Empiricus (P.H. 3,208.221) und Porphyrios (abst. 2,27) verwirft er als reinen Topos bzw. nicht auf diese Zeit bezogen. Außerdem verweist er auf die schon sehr früh im Prinzipat vollzogene Unterdrückung des mit Menschenopfern verbundenen Druidenkults in Gallien (vgl. RIVES, Tertullian, 59–60). All das mache es unmöglich, eine Akzeptanz solcher Opferungen in Nordafrika bis ins 2. Jhd. n. Chr. anzunehmen. Entscheidend sei der Kontext bei Tertullian selbst. Vor allem sei mit dem *usque ad proconsulatum Tiberii* eindeutig Kaiser Tiberius gemeint. Damit könne nur *patriae nostrae* korrekt sein, *patris nostri* müsse als Korruptel verworfen werden. Im Postsript (2. Aufl.) räumt er allerdings ein (ebd., 324), dass „the phrase ‚usque ad proconsulatum Tiberii‘ is far more problematical than was allowed [...]“.

**29** BARNES, Tertullian, 21.

**30** BRAUN, *Nouveau Tertullien*, 71–73.

**31** SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 184–189.

**32** ZILLING, Tertullian, 29–31. Ihre Ablehnung eines autobiographischen Bezugs auch bei der Fuldensisversion (ebd., 30) ist allerdings überzogen.

**33** Für einen Überblick über den Gang der Forschung vgl. die Arbeiten von T. Georges (GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 1–8; GEORGES, *Tertullian Apologeticum*, 47–52, mit ausführlichen Literaturangaben), der auch das Für-und-Wider beider hier genannter Positionen, wie auch weitere Standpunkte knapp skizziert.

**34** Vgl. BECKER, *Tertullians Apologeticum*, 105–306 und zur Stelle 211–212; außerdem BECKER, *Apologeticum* (1961), 229–234 und 241. Ein Stemma, das die Sicht C. Beckers widerspiegelt, findet sich ebd., 231. Ihm folgt u. a. ZILLING, Tertullian, 29–31.

- ist.<sup>35</sup> Für die historische Frage nach Tertullians Vater macht das keinen Unterschied, da in beiden Fällen die Fuldensfassung direkt auf Tertullian zurückgeht.<sup>36</sup>
2. Zu Hieronymus: Dieser kann aufgrund seiner Kenntnis der Werke Tertullians, auch solcher, die heute verloren sind, wie auch aufgrund anderer, uns nicht mehr zugänglicher Überlieferungen<sup>37</sup> weitere Informationen gehabt haben. Eigenheiten der Hieronymusstelle, vor allem der sonst unbekannte Rang eines *centurio proconsularis*, deuten darauf hin, dass seine Angaben nicht einfach aus Apol. 9,2 übernommen sind.<sup>38</sup>
  3. Zur historischen Frage: Die historischen Unstimmigkeiten in Apol. 9,2, die T. Barnes findet und die sein Urteil vor allem tragen müssen, sind erklärbar oder bereiten seiner Position noch größere Probleme (vor allem das *usque ad proconsulatum Tiberii*).<sup>39</sup>

---

35 Vgl. v. a. BÜHLER, Winfried, Gibt es einen gemeinsamen Archetypus der beiden Überlieferungsstränge von Tertullians *Apologeticum*? In: *Philologus* 109, (1965), 121–133. Ihm folgt u. a. TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 449. Bereits die Edition von Dom E. Dekkers (CCSL 2, v. a. 81–84 und zur Stelle 102) gründet auf dieser Annahme. Auch T. Georges (GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 6–7; GEORGES, *Tertullian Apologeticum*, 50–51) spricht sich dafür aus.

36 So halten z. B. sowohl TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 440; als auch GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 164–165 (Übers.) und 168–169 (Komment.) die Angabe daher auch für historisch stimmig.

37 Vgl. seine Angabe zu Cyprian und dessen Tertullianlektüre, die er persönlich von Cyprians ehemaligem Sekretär Paulus von Concordia erhalten hat (vir. ill. 53).

38 Vgl. z. B. BRAUN, *Nouveau Tertullien*, 71: „D’abord, pourquoi l’auteur du *De uiris* aurait-il inventé la précision *centurio proconsularis* que l’*Apologeticum* ne lui fournissait pas et qui est d’autant plus surprenante qu’elle comporte un titre non attesté ailleurs? Barnes voit dans cet *hapax* une raison de douter de l’historicité du renseignement (p. 11). [...] Ainsi le caractère isolé du témoignage serait plutôt une garantie de sa véracité.“

39 *Zum Kinderopfer*: Seine Belege für ein früheres Ende dieser Praxis in Karthago zeigen nur, dass eine öffentliche Fortsetzung in großen Zentren wie Karthago kaum möglich war. Sie schließen aber nicht aus, dass sie in ländlichen Gebieten (Apol. 9,2: *penes Africam!*), wo die wichtigsten Heiligtümer des Saturn zu finden waren (vgl. RIVES, *Tertullian*, 56–58), weiterhin zumindest gelegentlich vorkamen und ein römischer Statthalter im 2. Jhd. n. Chr. dagegen vorgehen konnte. So explizit SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 186; vgl. CHARLES-PICARD, Gilbert, *Les religions de l’Afrique antique*, (Civilisations d’hier et d’aujourd’hui), Paris 1954, 132–134 (zugespitzt: wahrscheinlich sogar römische Duldung); LE GLAY, Marcel, *Saturne africain – Histoire*, (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome 205), Paris 1966, 322–323 (aber: Karthago); BRAUN, *Nouveau Tertullien*, 72–73; RIVES, *Tertullian*, 60–61. Gegen die Zuspitzung bei G. Charles-Picard siehe BARNES, *Tertullian*, 324 (Postskript 2. Aufl.), und indirekt, aber entscheidend RIVES, *Tertullian*. Leider äußert sich GEORGES, *Apologeticum* (KfA), nicht weiter dazu. Zu Menschenopfern in Karthago vgl. ausführlich LE GLAY, *Saturne*, 314–341; BROWN, Shelby, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, (JSOTSuppl 3), Sheffield 1991, der ebd., 13 mit Anm. 1, meint, Kinderopfer „survived in North Africa into the third century AD even under Roman rule“; außerdem kurz SZNYCER, Maurice, *La religion punique à Carthage*, In: *Carthage – L’histoire, sa trace et son écho*, (Catalogue de l’exposition, Paris 1995), Paris 1995, 100–117, hier 114–116. Letztlich entzieht RIVES, *Tertullian*, v. a. 56–57 und 61–63, den Argumenten von T. Barnes die Grundlage. Er untersucht sowohl die Opferpraxis in Nordafrika als auch die rhetorische Zielsetzung Tertullians (vgl. SIDER, *Ancient Rhetoric*, 45–48; GEORGES, *Apologeticum*



Aus diesen Überlegungen folgt, dass die Notiz des Hieronymus sehr wahrscheinlich vertrauenswürdig ist. Tertullians Vater war Soldat im Range eines *centurio*.<sup>40</sup> Für die vorliegende Fragestellung bedeutet das, dass Tertullian bereits durch seine Herkunft mit dem Militär und allem, was damit in Zusammenhang steht, vertraut war, vor allem auch mit den kultisch-religiösen Aspekten. Er wusste, wovon er sprach.

### Die relative Chronologie der drei wichtigsten Werke

Für die vorliegende Fragestellung sind vor allem drei Werke von Interesse, das *Apologeticum* sowie *De corona* und *De idololatria*. Die bereits einleitend angesprochenen strittigen Fragen zu diesen Texten beginnen schon mit der relativen Chronologie<sup>41</sup>. Die Frage, in welcher zeitlichen Abfolge *Apologeticum*, *De corona* und *De idololatria* verfasst wurden, hat erheblichen Einfluss auf ihre Interpretation.

---

(KfA), 166–167). Darauf aufbauend zeigt er, dass Tertullian zwei unterschiedliche Vorkommnisse verbunden haben dürfte: 1.) das weitgehende (und offizielle?) Ende der Menschenopfer im römischen Afrika, 2.) das Vorgehen eines Prokonsuls zu Lebzeiten seines Vaters gegen sporadische Kinderopfer an ländlichen Heiligtümern. Tertullian habe beides verknüpft, um den Eindruck zu erwecken, dass es sich um eine gängige zeitgenössische Praxis gehandelt habe, und um so den entsprechenden Vorwurf gegen die Christen (vgl. *Apol.* 7,1) an sein Publikum zurückgeben zu können. Zu *Tiberius*: Auch die Behauptung, dass es sich bei dem genannten Tiberius um den gleichnamigen Kaiser gehandelt haben muss, ist sehr unwahrscheinlich: Wie T. Barnes selbst einräumt (ebd., 18–19), war dieser niemals Prokonsul von *Africa* und seine Bezugnahme auf Tac. ann. 3,32.35 hat „keinerlei Beweiskraft“ (SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 186 mit Anm. 209; vgl. BRAUN, *Nouveau Tertullien*, 72). Ebenso gut ist ein gleichnamiger, sonst unbekannter Prokonsul oder eine Textverderbnis vorstellbar (vgl. BRAUN, *Nouveau Tertullien*, 72, gestützt auf CHARLES-PICARD, *Les religions*, 132–133; ebenso GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 164, Anm. 190, und 168–169; vgl. auch RIVES, *Tertullian*, 54–55, Anm. 2). Die Fasten der Prokonsuln der Provinz *Africa proconsularis* enthalten in den 130er, 140er, 150er und 170er Jahren genug Lücken, um einen solchen Prokonsul problemlos annehmen zu können; nur die 160er Jahre scheinen gut gefüllt. Vgl. THOMASSON, Bengt E., *Fasti Africani – Senatorische und ritterliche Amtsträger in den römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian*, (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom: Serie in 4°), Stockholm 1996, 56–77; und knapp LE BOHEC, *Histoire de l'Afrique*, 94. Es ist unklar, wie SHEAN, *Soldiering*, 227–228, diesen Text als Beleg für Menschenopfer in Nordafrika „in the time of the proconsul Tiberius“ anführen kann, ohne diese Probleme auch nur zu erwähnen.

<sup>40</sup> Der genaue Charakter seines Amtes ist nicht von direkter Bedeutung für diese Arbeit. Vgl. dazu die divergierenden Überlegungen bei BRAUN, *Nouveau Tertullien*, 71–72; SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 187; TRÄNKLE, *Tertullianus* (HLL), 440; GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 168.

<sup>41</sup> In die Probleme der Datierung der Werke Tertullians und einen methodisch verantwortlichen Umgang damit (bei Fragen bezüglich mancher Einzelergebnisse) führt BARNES, *Tertullian*, 30–59, ein. ZILLING, *Tertullian*, 209–211, bietet eine Gegenüberstellung der chronologischen Anordnungen von HARNACK, *Geschichte* (vgl. die Übersicht ebd., 295–296) und von BARNES, *Tertullian* (vgl. den Überblick ebd., 55). BRAUN, René, *Deus Christianorum – Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2. ed., rev. et augm., Paris 1977, 563–577 und 720–721 (Postskript 2. Aufl.), führt in einem Exkurs zahlreiche Datierungsvorschläge bis in die 70er Jahre auf.

Die Datierung des *Apologeticum* in das Jahr 197 n.Chr.<sup>42</sup> und die der Schrift *De corona* in das Jahr 211 n.Chr.<sup>43</sup> (vielleicht 208 n.Chr.<sup>44</sup>) sowie ihre Einordnung als montanistisch beeinflusst<sup>45</sup> sind weitgehend gesichert. Dagegen stehen für *De idololatria* drei widersprüchliche Daten zur Auswahl: Eine Abfassung vor dem *Apologeticum*, also ca. 196 n.Chr.<sup>46</sup>; eine Abfassung ca. 203–206 n.Chr.<sup>47</sup>; und eine Abfassung nach *De corona*, also nach 211 n.Chr. (oder 208 n.Chr.), in Verbindung mit der Annahme eines montanistischen Charakters<sup>48</sup>.

---

**42** Vgl. MONCEAUX, Paul, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Vol. I – Tertulien et les origines, Paris 1901, 196–198; HARNACK, *Geschichte*, 151 und 257–258 und 295; BECKER, *Apologeticum* (1961), 15–16; FREDOUILLE, Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, 487; BRAUN, *Deus*, 568 und 720–721 (Postskript 2. Aufl.); BARNES, *Tertullian*, 34 und 55, der allerdings hinzufügt: „or some time later“ (34); TRÄNKLE, *Tertullianus* (HLL), 445 und 448; SCHULZ-FLÜGEL, s.v. *Tertullian* (LACL), 668; ZILLING, *Tertullian*, 86; und zuletzt GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 30–32, der auch die Versuche einer Spätdatierung durch M. Sordi (202 n.Chr.) und C. Minelli (199–201 n.Chr.) diskutiert und verwirft (ebd., 31–32); GEORGES, *Tertullian Apologeticum*, 15–18.

**43** Vgl. MONCEAUX, *Histoire littéraire*, 206; *Tertullian – Apologetische, dogmatische und montanistische Schriften*, übers. von H. KELLNER, durchgesehen u. hrsg. von G. Esser, (BKV 1. Reihe, Bd. 24), München 1915, 24/370–27/373; HARNACK, *Geschichte*, 280; ALTANER/STUIBER, *Patrologie* (1966), 158; FONTAINE, *De corona*, 4–7; FREUDENBERGER, Rudolf, *Der Anlass zu Tertullians Schrift 'De corona militis'*. In: *Historia* 19/5, (1970), 579–592, hier 579–580; FREDOUILLE, *Tertullien*, 488; BRAUN, *Deus*, 574 und 721 (Postskript 2. Aufl.); BÄHNK, Wiebke, *Von der Notwendigkeit des Leidens – Die Theologie des Martyriums bei Tertullian*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 78), Göttingen, Hamburg 2001, 34 mit Anm. 35. TRÄNKLE, *Tertullianus* (HLL), 491, meint im Anschluss an BARNES, *Tertullian*, 328 (Postskript 2. Aufl.), das Jahr 211 n.Chr. sei „nicht so sicher wie man bisher annahm, kann aber doch nicht weit von der Wahrheit entfernt sein“. Siehe dazu ausführlicher unten S. 104 ff.

**44** Vgl. BARNES, *Tertullian*, 37, 45–48, 55; in seinem Postskript (2. Aufl.), 328 rückt Barnes allerdings von der Datierung auf 208 n.Chr. zu Gunsten einer späteren Ansetzung ab, ohne sich auf ein bestimmtes Jahr, auch nicht auf 211 n.Chr., festlegen zu wollen. Außerdem SCHULZ-FLÜGEL, s.v. *Tertullian* (LACL), 670.

**45** Vgl. *coron.* 1,4 und 1,5.

**46** Vgl. HEINZE, Richard, *Tertullians Apologeticum*, (Bericht über die Verhandlungen d. königl. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. LXII, Heft 10), Leipzig 1910, 441, Anm. 1; BECKER, *Tertullians Apologeticum*, 349–350; BECKER, *Apologeticum* (1961), 15; VAN DER NAT, *de idololatria*, 11–14; BARNES, *Tertullian*, 53–54; SCHULZ-FLÜGEL, s.v. *Tertullian* (LACL), 668. KELLNER, *Tertullian* (BKV 1.24), 16/362–21/367 datiert sie in das Jahr 198 n.Chr., was eine nur sehr geringfügige Abweichung darstellt.

**47** Vgl. KELLNER, *Tertullian* (BKV 1.7), 91–92; HARNACK, *Geschichte*, 273; BRAUN, *Nouveau Tertullien*, 80–82; BÖHM, *de idololatria*, 6–9; BRAUN, René, *Chronologica Tertulliana – Le De carne Christi et le De idololatria*. In: *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice* 21, (1974), 271–281, hier 278–281; BRAUN, *Deus*, 721; BARNES, *Tertullian*, 325–326 (Postskript 2. Aufl.); WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 10–13; TRÄNKLE, *Tertullianus* (HLL), 488–490.

**48** Vgl. MONCEAUX, *Histoire littéraire*, 206; QUAESTEN, Johannes, *Patrology*, Vol. 2 – *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*, Utrecht, Antwerpen 1953, 310–312; ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred, *Patrologie – Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 7., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1966, 158; FREDOUILLE, *Tertullien*, 488; RIESNER, *Militia Christi*, 52. Auch Dom E. Dekkers (CCSL 2.) ordnet *De idololatria* unter die *Opera Montanistica* und hier nach *De corona* ein.



Nimmt man an, dass die Abfolge *Apologeticum*, *De corona*, *De idololatria* lautet, dann gibt es eine lineare, beständig strenger werdende Entwicklung in der Einstellung Tertullians zur Soldatenfrage in Übereinstimmung mit seiner zunehmend montanistischen Haltung. Betrachtet man *De idololatria* dagegen als die erste der drei Schriften oder ordnet sie in der Mitte ein, dann kann eine solche Entwicklung nicht angenommen werden und man muss die Unterschiede anderweitig erklären. Zumindest eine Spätdatierung in Verbindung mit einer Einordnung als montanistisch hätte schwerwiegenden Einfluss auf die Beurteilung der Haltung Tertullians zur Soldatenfrage.

In der vorliegenden Arbeit wird eine Ansetzung von *De idololatria* in den Jahren um ca. 203–206 n. Chr. vorausgesetzt, auf jeden Fall aber nach dem *Apologeticum* und vor der Hinwendung Tertullians zum Montanismus, und damit vor *De corona*. Allerdings würde auch eine frühere Datierung für die vorgeschlagene Gesamtinterpretation keinen großen Unterschied machen.

## 2.3 Textinterpretation

### 2.3.1 *Apologeticum*

#### 2.3.1.1 Einführung

Das *Apologeticum* gehört zu den frühesten, wichtigsten und bekanntesten Schriften Tertullians. Er verfasste es in der zweiten Hälfte des Jahres 197 n. Chr.<sup>49</sup>, als die Christen Karthagos zumindest starken Druck, wenn nicht sogar eine lokale Verfolgung zu erdulden hatten.<sup>50</sup> Im Hintergrund dürften die Siege des aus der Provinz *Africa proconsularis* stammenden<sup>51</sup> Kaisers Septimius Severus über seine Konkurrenten Pescennius Niger und Clodius Albinus (194–197 n. Chr.) sowie gegen die Parther (197 n. Chr.) stehen.<sup>52</sup> Den Siegen in den Bürgerkriegen folgte ein blutiges Strafgericht über

<sup>49</sup> Vgl. die S. 78, Anm. 42 genannte Literatur.

<sup>50</sup> Vgl. VOGT, Joseph, s.v. Christenverfolgung I (historisch). In: RAC 2, (1954), 1159–1208, hier 1180; WLOSOK, Antonie, Die Rechtsgrundlage der Christenverfolgungen der ersten drei Jahrhunderte. In: Gymnasium 66, (1959), 14–32, 24, Anm. 32; BARNES, Tertullian, 101; ZILLING, Tertullian, 89–93; GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 29–30. T. Barnes und H. Zilling sehen darin den Grund für die Abfassung des *Apologeticum*. Anders C. Becker (BECKER, Tertullians *Apologeticum*, 302–304; BECKER, *Apologeticum* (1961), 16). Ihm folgt MOLTHAGEN, Joachim, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert, (Hypomnemata 28), 2. Aufl. mit erw. Anh., Göttingen 1975, 39. GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 30, nimmt zu dieser Frage eine agnostische Haltung ein.

<sup>51</sup> HA Sept. Sev. 1,1–3; CIL VIII 19493 = ILS 439.

<sup>52</sup> Siehe Cass. Dio 75,6,1–8,5; Herodian. 3,4,1–7; 3,6,1–7,8; HA Sept. Sev. 16,1. Vgl. BIRLEY, Anthony R., Septimius Severus – The African Emperor, repr. of the 1988 ed. with add., London 1999, 108–135; SPIELVOGEL, Jörg, Septimius Severus, Darmstadt 2006, 75–87, 92–99, 109–120; CHRIST, Karl, Geschichte der römischen Kaiserzeit – Von Augustus bis zu Konstantin, (Beck's historische Bibliothek), 4.,

Feinde des Kaisers und politisch unzuverlässige Personen.<sup>53</sup> Christen, die sich bei den auf die Siege des Severus folgenden Festen eher zurückhaltend verhielten, hätten in dieser Lage schnell Missfallen auf sich gezogen.<sup>54</sup>

### Form

Das *Apologeticum*<sup>55</sup> ist eine „plädierende Gerichtsrede“<sup>56</sup> beziehungsweise eine „forensische Apologie“<sup>57</sup>, die allerdings auch betonte protreptische Elemente und eine ebensolche Zielsetzung<sup>58</sup> enthält. Daraus ergibt sich die Frage nach den Adressaten und nach der Zielsetzung der Schrift.

### Adressaten und Zielsetzung

Zu dieser Frage gibt es in der Forschung vereinfacht gesehen zwei Positionen<sup>59</sup>: Entweder ist das *Apologeticum* trotz der expliziten Adressierung an die *Romani imperii*

---

durchges. u. akt. Aufl., München 2002, 605–608; HANDY, Markus, Die Severer und das Heer, (Studien zur Alten Geschichte 10), Berlin 2009, 62–66 und 74–77.

53 Darauf spielt Tertullian in Apol. 35,9.11 an; vgl. BARNES, Timothy D., The Family and Career of Septimius Severus. In: *Historia* 16/1, (1967), 87–107, hier 99; BARNES, Tertullian, 33–34; GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 30–31. Zur Verfolgung von Gegnern siehe Cass. Dio 75,8,3–9,4; Herodian. 3,8,1–3,6–8; HA Sept. Sev. 12,1–7; außerdem exemplarische für zahlreiche Inschriften: CIL II 4114 = ILS 1140; ILS 1421; CIL III 10471–10473 = ILS 1153. Zu diesen und weiteren Inschriften vgl. SÜNSKES THOMPSON, Julia, Aufstände und Protestaktionen im Imperium Romanum – Die severischen Kaiser im Spannungsfeld innenpolitischer Konflikte, Bonn 1990, 155–157. Vgl. außerdem allgemein BARNES, Septimius Severus, 98–99; BARNES, Tertullian, 110; BIRLEY, Septimius Severus, 125–128; SPIELVOGEL, Septimius Severus, 99–108; HANDY, Severer, 124–127.

54 Zu dieser zugegebenermaßen hypothetischen, aber plausiblen Rekonstruktion des Hintergrundes siehe ZILLING, Tertullian, 91–92.

55 Zur literarischen Form vgl. den aktuellen Überblick bei Georges, *Apologeticum* (KfA), 10–16 und 38–44.

56 ZILLING, Tertullian, 96; vgl. ebd., 106–108. Zur gerichtlichen Beredsamkeit, dem rhetorischen *genus iudiciale*, siehe Aristot. rhet. 1,10–14; Cic. inv. 2,11–154; part. 28,98–40,138; Quint. inst. 3,4, v. a. 4,15; 7,1–28; vgl. MARTIN, Rhetorik, 15–166; FUHRMANN, Rhetorik, 79–81.

57 ECKERT, Günter, Orator Christianus – Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians *Apologeticum*, (Palingenesia 46), Stuttgart 1993, 256; ausführlich begründet ebd., 246–260. Vgl. auch HEINZE, *Apologeticum*, 285–286 und 485; BECKER, Tertullians *Apologeticum*, 289–293, und BECKER, *Apologeticum* (1961), 22–24; SWIFT, Louis J., Forensic Rhetoric in Tertullian's *Apologeticum*. In: *Latomus* 27, (1968), 864–877. Anders dagegen KERESZTES, Paul, Tertullian's *Apologeticus* – A Historical and Literary Study. In: *Latomus* 25, (1966), 124–133, der meint, es sei dem *genus demonstrativum* bzw. *epideiktikon* zuzuordnen. Zur Kritik daran vgl. SWIFT, Forensic Rhetoric, v. a. 864–866; ECKERT, Orator Christianus, 237, Anm. 167, und 246–260; GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 13–14.

58 So überzeugend GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 38–44; GEORGES, Tertullian *Apologeticum*, 36–44.

59 Vgl. die Diskussion bei ZILLING, Tertullian, 96–106; ECKERT, Orator Christianus, 249–260; und jetzt GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 44–47; GEORGES, Tertullian *Apologeticum*, 23–29.

*antistites*<sup>60</sup> primär an ein innerchristliches Publikum gerichtet.<sup>61</sup> Das rhetorische Ziel Tertullians wäre dann wie folgt:

„Für Christen, die sich durch Verfolgungen bedroht und in ihrem Alltagsleben Anfeindungen ausgesetzt sahen, enthielt das *Apologeticum* Einzelargumente, die sie zu ihrer Verteidigung und Rechtfertigung vorbringen konnten. [...] Inhaltlich ist die Apologie so abgefaßt, daß sie neben der Verteidigung des Glaubens auch der Bekehrung dienen kann. [...] Der christliche Hausvater, der sich mit seinem heidnischen Nachbarn auseinandersetzte, hatte nun die entscheidenden Argumente bei der Hand [...].“<sup>62</sup>

Oder das *Apologeticum* ist primär an Heiden gerichtet, sei es an die „ganze ‚heidnische Welt‘“<sup>63</sup>, sei es an die römischen Statthalter, die heidnische Menge, den Kaiser oder philosophische Gegner.<sup>64</sup> Dass Tertullian dabei Christen auch im Blick hatte, wird nicht bestritten.

Für diese Studie wird die zweite Position vorausgesetzt. Allerdings wird in beiden Fällen, im ersten implizit, im zweiten explizit, eine Außenwirkung beabsichtigt. Tertullian ging es darum, ein positives Bild des Christentums zu entwerfen, das Heiden zur Verteidigung des Christentums und sogar zur Werbung für dieses präsentiert werden konnte. Das ist ein entscheidender Aspekt für eine angemessene Interpretation der Texte.

### 2.3.1.2 Apol. 5,5 – 6

#### Text

[5] *Ceterum de tot exinde principibus ad hodiernum diuinum humanumque sapientibus edite aliquem debellatorem Christianorum!*

[6] *At nos e contrario edimus protectorem, si litterae Marci Aurelii, grauissimi imperatoris, requirantur, quibus illam Germanicam sitim Christianorum forte militum precationibus impetrato imbri discussam contestatur. Sicut non palam ab eiusmodi hominibus poenam dimouit, ita alio*

„[5] Aber nennt unter den vielen Regenten von da an bis heute, die sich auf Göttliches und Menschliches verstanden, auch nur einen, der die Christen bekämpft hätte!

[6] Doch wir dagegen nennen einen Beschützer der Christen – sofern man den Brief Marc Aurels, des so ehrwürdigen Kaisers, hervorsucht, in dem er bezeugt, dass jener mörderische Durst beim Germanienfeldzug durch einen Regen gestillt wurde, der durch die Gebete von Christen, die

<sup>60</sup> Apol. 1,1.

<sup>61</sup> Vgl. HEINZE, *Apologeticum*, 483; MONCEAUX, *Histoire littéraire*, 248–253; und neuerdings ZILLING, *Tertullian*, 104–106. Ihr Versuch (ebd., 96), SWIFT, *Forensic Rhetoric*, ihrer Position zuzuordnen, ist angesichts seiner Argumentation (ebd., 873–874, Anm. 1; und 876–877) nicht überzeugend.

<sup>62</sup> ZILLING, *Tertullian*, 104.

<sup>63</sup> ECKERT, *Orator Christianus*, 250.

<sup>64</sup> Vgl. BECKER, *Tertullians Apologeticum*, 279–280 und 290–294; BECKER, *Apologeticum* (1961), 26–27 und 40; KERESZTES, *Tertullian's Apologeticus*, 129–132; SWIFT, *Forensic Rhetoric*, 873–874, Anm. 1; KLEIN, *Tertullian*, 9–10; BARNES, *Tertullian*, 107–113; ECKERT, *Orator Christianus*, 249–260; und GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 44–47, der außerdem noch zwischen imaginierten (Statthalter, feindselige Menge) und intendierten (gebildete Heiden; Christen) Adressaten unterscheidet.

*modo palam dispersit, adiecta etiam accusatorum damnatione, et quidem taetriori.*

zufällig unter den Soldaten waren, erwirkt worden war. Wenngleich er die Bestrafung von solchen Menschen nicht öffentlich aufhob, so zersetzte er sie doch öffentlich auf andere Weise, indem auch eine Verurteilung der Ankläger angedroht wurde, und zwar eine abscheulichere.“

(ÜS: T. Georges)

## Kontext

Apol. 5,6 ist ein Teil der *praemunitio* (Apol. 4,3–6,11) des *Apologeticum*.<sup>65</sup> Tertullian steht vor dem juristischen Problem, dass in den Verfahren gegen die Christen einzig das Christsein, das *nomen Christianum*, eine Rolle spielte.<sup>66</sup> Dieses kann und will er aber nicht bestreiten; Christen sollen ihren Glauben ja nicht verleugnen. Um überhaupt mit seiner Verteidigung ansetzen zu können, muss er zuerst prüfen, inwieweit die Christen wirklich Verbrechen begangen hatten. Denn nur dann sei das rechtliche<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Vgl. ECKERT, Orator Christianus, 98–107, dem diese Arbeit in der rhetorischen Einordnung der Kapitel weitgehend folgt; außerdem HEINZE, *Apologeticum*, 311–312; ZILLING, Tertullian, 113–114. Für eine Übersicht über den argumentativen Aufbau und Zusammenhang des *Apologeticum* siehe BECKER, *Apologeticum* (1961), 26–40. Eine sehr gute rhetorische Aufgliederung des Werks bietet jetzt auch GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 39–40, der diesen Abschnitt ebenfalls der *praemunitio* zuweist. Zur *praemunitio* vgl. MARTIN, Rhetorik, 277–278.

<sup>66</sup> Bzw. das *nomen ipsum*. Siehe dazu Apol. 1–3; Plin. epist. 10,96,2; Justin Mart. Apol. I 4; II 2,16; Dial. 96,2; Athenag. leg. 1–2. Vgl. dazu BENKO, Stephen, *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington 1984, 1–29; COOK, John G., *Roman Attitudes Toward the Christians – From Claudius to Hadrian*, (WUNT 261), Tübingen 2010, 166–168. Zu den Schwierigkeiten, die sich Tertullian daraus für seine Argumentation ergaben, vgl. ECKERT, Orator Christianus, 98–101, und GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 113–114.

<sup>67</sup> Apol. 4,3–4: [...] *de legibus prius consistam uobiscum, ut cum tutoribus legum. Iam primum, cum iure definitis dicendo: „Non licet esse uos!“* [...] / „[...] will ich zuerst zum Gefecht über die Gesetze mit euch – als Hütern der Gesetze – antreten. Gleich zuerst, wenn ihr von Rechts wegen bestimmt: „Es ist nicht erlaubt, dass ihr existiert!“ [...]“. (ÜS: T. Georges). Die Frage nach der gesetzlichen Grundlage für das Vorgehen römischer Behörden gegen die Christen ist in der Forschung umstritten. Mittlerweile spricht sich allerdings eine Mehrheit mit Recht dafür aus, in dem Trajan-Reskript (Plin. epist. 10,97; vgl. dazu jetzt ausführlich und auf aktuellem Stand COOK, *Attitudes*, 138–240) die erste, wenn auch unscharfe (vgl. FLACH, Dieter, *Die römischen Christenverfolgungen – Gründe und Hintergründe*. In: *Historia* 48, (1999), 442–464, hier 447–448) rechtliche Regelung zu sehen, die dann zumindest bis zur Zeit des Decius angewandt wurde. Innerhalb dieser Regelung lag es dann im sehr weiten Ermessen des Statthalters im Rahmen eines Kognitionsverfahrens (*cognitio extraordinem* [vgl. COOK, *Attitudes*, 151–155, mit Literatur]), über das Schicksal der angezeigten Christen zu entscheiden. Ein Christengesetz im eigentlichen Sinne hätte es dann nicht gegeben. Vgl. WLOSOK, *Rechtsgrundlage*, 20–29; STE CROIX, Geoffrey E.M. de, *Why Were the Early Christians Persecuted?* In: *Past and Present* 26, (1963), 6–38, 9–17, v. a. 14; LAST, Hugh, s.v. *Christenverfolgung II* (juristisch). In: *RAC* 2, (1954), 1208–1228; VITTINGHOFF, Friedrich, *Christianus sum – Das „Verbrechen“ von Außenseitern der römischen Gesellschaft*. In: *Historia* 33/3, (1984), 331–357, 335–336 und 346–350; FLACH, *Christenverfolgungen*; COOK, *Attitudes*, 95–98; und mit weiterer Literatur GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 25–30, und zur

Vorgehen, das sich in dem *non licet esse vos*<sup>68</sup> zuspitzt, gegen sie gerechtfertigt. Dabei geht es Tertullian darum, im Vorgriff den Einwand aus dem Weg zu räumen, einen klaren Gesetzesverstoß verteidigen zu wollen.

In diesem Zusammenhang blickt er dann, nach einer Diskussion des Wertes und des Unwertes guter und schlechter Gesetze und der Notwendigkeit der Revision letzterer<sup>69</sup>, auf den Ursprung des Vorgehens gegen die Christen zurück und identifiziert Nero als dessen Urheber.<sup>70</sup> Diesem hätte sich nur noch Domitian angeschlossen.<sup>71</sup> Daran schließt sich ein gängiges Argument christlicher Apologetik dieser Zeit an, nämlich dass die ‚guten Kaiser‘ Christen niemals verfolgt oder sie sogar geschützt hätten.<sup>72</sup> Dagegen seien die Verfolger der Christen allesamt ‚schlechte Kaiser‘ gewesen, wie man an Nero und Domitian erkennen könne, die beide auch in der römischen Überlieferung als solche angesehen werden<sup>73</sup>. Die Verfolger seien „ungerechte, gottlose, schändliche Kerle, die auch ihr selbst zu verurteilen pflegt; die von ihnen Verurteilten setzt ihr gewöhnlich wieder in ihre Rechte ein.“<sup>74</sup> Diesen stellt er dann die ‚guten Kaiser‘ gegenüber, „die sich auf Göttliches und Menschliches verstanden“<sup>75</sup> und niemals Christen verfolgt hätten.

---

Stelle 112–114, wo er zeigt, dass auch Tertullian nicht von einem Einzelgesetz ausgeht, sondern wohl „die allgemeine Rechtslage“ (ebd., 113) anspricht. Anders aber z. B. J. Molthagen, der von einer Regelung des Nero durch ein *mandatum* (MOLTHAGEN, Staat, 21–27) bzw. ergänzend zu diesem *mandatum* noch von einem Erlass des Domitian (MOLTHAGEN, Joachim, Die Lage der Christen im röm. Reich nach dem 1. Petrusbrief. In: *Historia* 44, (1995), 422–458, hier 454–455) ausgeht, welche die Rechtsgrundlage der Verfolgungen gebildet hätten. Ähnlich z. B. auch HEINZE, *Apologeticum*, 292–293; ZEILLER, Jacques, *Institutum Neronianum – Hirngespinnst oder Wirklichkeit?* In: Klein, Richard (Hrsg.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, (Wege der Forschung 267), 2., unveränd. Aufl., Darmstadt 1982, 236–243; KERESZTES, Tertullian's *Apologeticus*, 126; KERESZTES, Paul, *The Imperial Roman Government and the Christian Church I – From Nero to the Severi*. In: ANRW II 23.1, (1979), 247–315, hier 285–286; und neuerdings wieder MCKECHNIE, *First Christian Centuries*, 58–64. C. Becker war 1952 ebenfalls dieser Meinung, vgl. BECKER, *Apologeticum* (1961), 25–26 (1. Aufl. 1952). Er hat aber 1954 seine Position zumindest behutsamer formuliert, wenn auch nicht revidiert, vgl. BECKER, *Tertullians Apologeticum*, 356–364.

68 Apol. 4,4.

69 Apol. 4.

70 Apol. 5,3. Vgl. Tac. ann. 15,44,2–5; Suet. Nero 16,2.

71 Apol. 5,4.

72 Apol. 5,5–7. Siehe Melito von Sardes (apud Euseb. hist. eccl. 4,26,9), der dieses Motiv als erster christlicher Apologet verwendete. Außerdem Tert. nat. 1,7,9; Euseb. hist. eccl. 2,25,1–5; 4,26,9; Lact. De mort. pers. 3,4.

73 Siehe beispielsweise Suet. Nero 6; 7; 20–38; 40; Domit. 3; 10–16; 22; Tac. ann. 13,25,47; 14,1–10,48–60; 15,50.60.69–71. Vgl. dazu SPEIGL, Jakob, *Der römische Staat und die Christen – Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam 1970, 223–229.

74 Apol. 5,4: *iniusti, impii, turpes, quos et ipsi damnare consuestis, a quibus damnatos restituere soliti estis*. (ÜS: T. Georges).

75 Apol. 5,5: *diuinum humanumque sapientibus* (ÜS: T. Georges).

### Interpretation

Jetzt folgt die zu behandelnde Stelle Apol. 5,6<sup>76</sup>, in welcher der als *grauissimus imperator* bezeichnete Marcus Aurelius als Beschützer (*protector*) der Christen angeführt wird. Er wird so eingeordnet, weil er aufgrund der Rettung, die er während des Quadenkrieges<sup>77</sup> durch die Gebete der Christen, die damals in der *legio XII fulminata* gedient hatten, erfahren habe, diese indirekt vor Verfolgern geschützt habe, indem er ihre Ankläger bestrafte.<sup>78</sup> Dieses ‚Regenwunder‘, das auch in römischer Überlieferung erwähnt wird<sup>79</sup>, natürlich ohne eine Erwähnung von Christen oder des christlichen Gottes, hatte sich in den Jahren zwischen 171–174 n. Chr.<sup>80</sup> ereignet.

<sup>76</sup> Zur Stelle vgl. WALTZING, *Apologétique*, 50–51; GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 126–128.

<sup>77</sup> Zu den Germanenkriegen Marc Aurels in der ersten Hälfte der 170er Jahre n. Chr. vgl. BIRLEY, Anthony R., *Marcus Aurelius – A Biography*, repr. of the 2<sup>nd</sup> revised ed. 1987, London, New York 2004, 159–183 und 249–255; BIRLEY, Anthony R., *Wars and Revolts*. In: Van Ackeren, Marcel (Hrsg.), *A Companion to Marcus Aurelius*, (Blackwell's Companions), Malden 2012, 217–233, hier 222–228.

<sup>78</sup> In der Biographie Marc Aurels in der *Historia Augusta* (HA Marc. Aur. 11,1) wird erzählt, dass dieser allgemein gegen verleumderische Denunzianten vorgegangen sei, ein Zusammenhang speziell mit den Christen ist aber nicht festzustellen. Dagegen ist aus seiner eigenen Feder bekannt, dass er die Christen verachtete (Ad se ipsum 11,3). Tertullian dürfte hier die historische Wahrheit zu seinen Gunsten verzeichnen, um den Christen in der Person des verehrten Kaisers einen Beschützer entstehen zu lassen. Vgl. dazu mit weiterer Literatur GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 127–128.

<sup>79</sup> Vgl. u. a. Cass. Dio 72,8,1–10,5 (Xiphilinus); HA Marc. Aur. 24,4; sowie die Darstellung auf der Marcus-Säule. Einen ausführlichen Überblick über den gesamten Quellenbestand bis in die Spätantike bietet Kovács, Péter, *Marcus Aurelius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars*, (Mnemosyne Supplements 308), Leiden/Boston 2009, 23–93. Zu paganen Deutungen vgl. FOWDEN, Garth, *Pagan Versions of the Rain Miracle of A.D. 172*. In: *Historia* 36/1 (1987), 83–95, hier 87. Eine aktuelle Diskussion der Marcus-Säule samt Abbildungen bieten BECKMANN, Martin, *The Column of Marcus Aurelius – Genesis & Meaning of a Roman Imperial Monument*, (Studies in the History of Greece and Rome), Chapel Hill 2011; GRIEBEL, Johannes, *Der Kaiser im Krieg – Die Bilder der Säule des Marc Aurel*, (Image & Context 11), Berlin 2013; für einen knappen Überblick siehe BECKMANN, Martin, *The Column of Marcus Aurelius*. In: Van Ackeren, Marcel (Hrsg.), *A Companion to Marcus Aurelius*, (Blackwell's Companions), Malden 2012, 251–263. Für das Regenwunder: BECKMANN, Column, 134–141 (mit Abbildungen); GRIEBEL, Kaiser, 120–130 und 240–256 (mit Abbildungen). Die Datierung der Säule ist strittig, sicher sind nur der *terminus ante quem* 193 n. Chr. (CIL VI 1585 = ILS 5920), und der *terminus post quem*, das Jahr 175/176 n. Chr., aufgrund der abgebildeten Kriegereignisse. Diskutiert wird, ob die Säule noch zu Lebzeiten des Marc Aurel erbaut wurde, dann vermutlich 176 n. Chr., als dieser einen Triumph (BIRLEY, *Marcus Aurelius*, 197) für seine Siege in den Donaukriegen feierte (z. B. BECKMANN, Column, 19–36; BECKMANN, Column (Companion), 251) oder erst unter Herrschaft seines Sohnes Commodus (ab 180 n. Chr.; z. B. MORRIS, John, *The Dating of the Column of Marcus Aurelius*. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 15 (1952), 33–47; tendenziell MOTSCHMANN, Cornelius, *Die Religionspolitik Marc Aurels*, (Hermes Einzelschriften 88), Stuttgart 2002, 127, Anm. 377). GRIEBEL, Kaiser, 23–26, meint, man könne den Bau nicht präzise datieren, sondern lediglich den *terminus post quem* 176 n. Chr. und den *terminus ante quem* 193 n. Chr. festhalten.

<sup>80</sup> Vgl. die Diskussion bei Kovács, Péter, *Marcus Aurelius' Rain Miracle – When and Where*. In: *Študijné zvesti* 62 (2017), 101–111, hier 105–107; außerdem, MOTSCHMANN, *Religionspolitik Marc Aurels*, 127–132. Aus der Literatur zur Soldatenfrage vgl. v. a. HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 772; SHEAN, *Soldiering*, 188–194.



## Exkurs: Zum sogenannten ‚Regenwunder im Quadenland‘

Dieses Ereignis wurde seit dem späten 19. Jhd. zum Ausgangspunkt einer intensiven literarischen Aufarbeitung und Debatte.<sup>81</sup> Die wichtigsten Grundlagen wurden in der kontroversen Diskussion zwischen E. Petersen, A. von Harnack, A. von Domaszewski und Th. Mommsen gelegt.<sup>82</sup> So gilt seither als weitgehend gesichert: 1.) die grundsätzliche Authentizität eines Regen- und Sturm-/ Blitzwunders während der Germanenkriege Marc Aurels in der ersten Hälfte der 170er Jahre n. Chr., 2.) der Ursprung der divergierenden Überlieferungen über dieses Ereignis in einem Brief Marc Aurels an den Senat<sup>83</sup> und 3.) zumindest die Möglichkeit der Beteiligung von *vexillationes* der *legio XII*<sup>84</sup> an dem Geschehen. Weitere Arbeiten<sup>85</sup> sowohl zu den literarischen Quellen als auch zu der Marcus-Säule kamen zu höchst unterschiedlichen Ergebnissen hinsichtlich der genauen Datierung der Ereignisse innerhalb des Zeitraums 171–174 n. Chr., dem genauen Verhältnis der Abbildungen auf der Marcus-Säule zueinander und zur literarischen Überlieferung<sup>86</sup>, der Bedeutung eventuell relevanter numismatischer<sup>87</sup> und epigraphischer<sup>88</sup> Belege sowie hinsichtlich der Beteiligung christlicher Soldaten an den Geschehnissen.

**81** Für einen aktuellen Überblick über die Forschung seit der einflussreichen und grundlegenden Diskussion zwischen E. Petersen, A. von Harnack, A. von Domaszewski und Th. Mommsen vgl. Kovács, Rain Miracle, 1–21, der die gesamte Thematik umfassend aufgearbeitet hat. Einen neueren und gelungenen Versuch, der Sachlage Herr zu werden, bietet MOTSCHMANN, Religionspolitik, 126–144, dessen Beitrag der vorliegende, kurze Überblick viel verdankt und dem er weitgehend folgt.

**82** PETERSEN, Eugen, Das Wunder an der Columna M. Aurelii. In: Mittheilungen des kais. deutschen archäologischen Instituts. Roemische Abtheilung 9, (1894), 78–89; HARNACK, Adolf von, Die Quelle des Berichts über das Regenwunder im Feldzuge Marc Aurel's gegen die Quaden, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-hist. Kl. 1894, II, Berlin 1894, 835–888; DOMASZEWSKI, Alfred von, Das Regenwunder der Marc Aurel-Säule. In: RhM 49, (1894), 612–619; MOMMSEN, Theodor, Das Regenwunder der Marcussäule. In: Hirschfeld, Otto (Hrsg.), Theodor Mommsen – Gesammelte Schriften IV, Berlin 1906, 498–513; PETERSEN, Eugen, Blitz und Regenwunder an der Marcus-Säule. In: RhM 50, (1895), 453–474; DOMASZEWSKI, Alfred von, Die Chronologie des Bellum Germanicum et Sarmaticum, 166–175 n. Chr. In: HJb 5, (1895), 107–123.

**83** Vgl. MOTSCHMANN, Religionspolitik, 127–135. Dieser Brief ist zugleich die älteste, wenn auch nur indirekt durch historische Rekonstruktion greifbare Quelle für das Ereignis. Die Marcus-Säule selbst ist mit Sicherheit jünger; vgl. zu deren umstrittener Datierung oben S. 50, Anm. 79.

**84** So z. B. bereits GRANT, Robert M. Greek Apologists of the Second Century, Philadelphia 1988, 85. Seit einigen Jahren ist die Beteiligung einer Abordnung der ebenfalls in Kappadokien stationierten *legio XV Apollinaris* an den Donaukriegen inschriftlich belegt (AE 1998, Nr. 1087; s. dazu Kovács, Péter, Epigraphic Records. In: Van Ackeren, Marcel (Hrsg.), A Companion to Marcus Aurelius, (Blackwell's Companions), Malden 2012, 77–91, hier 87). Wenn eine Abordnung einer kappadokischen Legion an die Donau entsandt wurde, so ist es plausibel anzunehmen, dass auch von der anderen kappadokischen Legion, der *legio XII*, Soldaten dorthin verlegt wurden.

**85** Die Literatur ist fast unüberschaubar (vgl. Kovács, Rain Miracle, 1–21). Wichtige neuere Studien in Auswahl sind BARTA, Gábor, Legende und Wirklichkeit – Das Regenwunder des Marcus Aurelius, ActaClass 4 (1968), 85–91; FOWDEN, Pagan Versions; SAGE, Michael M., Eusebius and the Rain Miracle – Some Observations. In: Historia 36/1 (1987), 96–113; KLEIN, Richard, Das Regenwunder im Quadenland – Vita des Marc Aurel 24,4 im Vergleich mit heidnischen und christlichen Quellen. In: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1986/1989, (Antiquitas 4/21), Bonn 1991, 117–138; MOTSCHMANN, Religionspolitik, 126–144; Kovács, Rain Miracle; Kovács, Marcus Aurelius. Zur Marcus-Säule siehe oben S. 50, Anm. 79.

**86** In Szene XI ist ein Blitzeinschlag in ein Kriegsgerät und in Szene XVI das eigentliche ‚Regenwunder‘ zu sehen. Teile der Forschung gehen davon aus, dass hier zwei unterschiedliche Ereignisse

Versucht man den Ertrag der älteren und jüngeren Forschung zusammenzufassen, lässt sich festhalten: Wie bereits angemerkt 1.) kam es während der Germanenkriege des Marc Aurel zu einer wie auch immer gearteten ‚wunderbaren Errettung‘ römischer Einheiten durch ein (oder mehrere) Wetterereignis(se). 2.) Dieses Ereignis wurde vom Kaiser in einem Brief an den Senat berichtet. Darüber hinaus kann als gesichert gelten, 3.) dass der Kaiser selbst, soweit man das Schreiben rekonstruieren und die Abbildung auf der Säule hinzuziehen kann, eine Deutung als göttliches Rettungswunder gutgeheißen hat<sup>89</sup>, und 4.) dass dieser Bericht sehr schnell von christlicher (und mit anderer Intention auch von heidnischer) Seite aufgegriffen wurde, um ihn als Beleg für die Loyalität und Verlässlichkeit der unter Druck stehenden Religion apologetisch zu nutzen. Der erste, der das versuchte, war nach Ausweis des Eusebius der Apologet Apollinaris von Hierapolis<sup>90</sup>, der im unmittelbaren Anschluss an die Ereignisse eine Verteidigungsschrift an Marc Aurel richtete.<sup>91</sup> Sollte das von Eusebius überlieferte Fragment aus dieser Schrift stammen, was wahrscheinlich ist<sup>92</sup>, dann würde Apollinaris eine mögliche

---

abgebildet sind, die in der schriftlichen Überlieferung zu einem großen Blitz- und Regenwunder verschmolzen wurden (mit Ausnahme von HA Marc. Aur. 24,4). So z.B. BARTA, *Legende*, v.a. 85–87; Kovács, *Rain Miracle*, hier v.a. 265–275; BIRLEY, *Marcus Aurelius*, 171–174 und 251–252; und jüngst wieder Kovács, *Marcus Aurelius*, 101. Allerdings hat sich MOTSCHMANN, *Religionspolitik Marc Aurels*, 133–134, mit beachtenswerten Gründen wieder für eine alternative Interpretation ausgesprochen. Es handle sich um eine szenische Trennung zweier Aspekte ein- und desselben Ereignisses. Auf diese Weise werde eine ikonographische Rahmung des Feldzugsberichts durch ein wundersames göttliches Eingreifen erreicht und es werde aufgezeigt (ebd., 134): „Die gesamte Unternehmung stand unter jenem göttlichen Schutze, der den Römern in dem entscheidenden Gefecht gegen die Quaden zuteil wurde.“ KLEIN, *Regenwunder*, 117, meint, dass es sich um „zeitlich und räumlich nicht weit auseinanderliegenden[de]“ Ereignisse handle und man sie daher „unter dem Schlagwort ‚das Regenwunder im Quadenland‘ zusammenzufassen“ könne. In diesem Sinn wird im Folgenden auch die Bezeichnung ‚Regenwunder‘ verwendet, ohne damit den hier angeschnittenen Streitpunkt entscheiden zu wollen.  
**87** Siehe die Diskussion der Belege bei MOTSCHMANN, *Religionspolitik Marc Aurels*, 135–140, der selbst skeptisch über deren Quellenwert urteilt.

**88** Für eine Diskussion der Belege siehe MOTSCHMANN, *Religionspolitik Marc Aurels*, 140–142, ebenfalls mit einem skeptischen Urteil über ihre Relevanz. Ebenso urteilt Kovács, *Epigraphic Records*, 86–87, mit Ausnahme des von C. Motschmann nicht beachteten Isis-Altars (AE 1934, Nr. 245).

**89** Zu Marc Aurels Verständnis des Zusammenhangs von menschlichem Gebet und göttlichem Eingreifen vgl. MOTSCHMANN, *Religionspolitik Marc Aurels*, 64–69.

**90** Euseb. hist. eccl. 5,5,4. Zu Apollinaris und seiner Apologie siehe Euseb. hist. eccl. 4,26,1; 27,1; vgl. HANIG, *Roman, s.v. Apollinaris von Hierapolis*. In: DÖPP/GEERLINGS (Hrsg.), *LACL*, 48–49; ausführlicher GRANT, *Greek Apologists*, 83–91.

**91** HANIG, *s.v. Apollinaris*, 48, datiert die Apologie in die Jahre 172–175 n.Chr.; so bereits HARNACK, *Quelle*, 836–838. R. Grant (GRANT, *Greek Apologists*, 83–85; GRANT, Robert M., *Five Apologists and Marcus Aurelius*. In: *VigChr*. 42/1 (1988), 1–17, hier 4–5) datiert sie in das Jahr 176 n.Chr. und setzt sie in den Kontext der Reise Marc Aurels durch die östlichen Provinzen.

**92** Vgl. GRANT, *Greek Apologists*, 83–85; außerdem KLEIN, *Regenwunder*, 121 mit Anm. 14; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 193–194; BARTH, *Haltung*, 14. Grundsätzlich böte sich auch die von Euseb. hist. eccl. 4,27,1 erwähnte Schrift *Ad Graecos* als Ort der Erwähnung an. Es scheint allerdings wahrscheinlicher, dass Apollinaris die christliche Deutung des Ereignisses in einer an den Kaiser adressierten Apologie darbot, als dieser eine Reise durch Kleinasien unternahm (vgl. BIRLEY, *Marcus Aurelius*, 191–195), um nach der Erhebung des Avidius Cassius (vgl. dazu BIRLEY, *Marcus Aurelius*, 184–189; BIRLEY, *Wars and Revolts*, 228–229) die Loyalität der betroffenen Gebiete zu überprüfen bzw. wiederherzustellen. So auch GRANT, *Greek Apologists*, 85: „The precise occasion of the apology, addressed to Marcus Aurelius as emperor in late 175 or mid-176, was the emperor’s eastern tour, when



christliche Beteiligung an den Geschehnissen und ihre apologetische Inanspruchnahme schon für eine Zeit in unmittelbarer Nähe zu dem Ereignis selbst bezeugen. Es ist möglich, dass durch den „tendenziellen Monotheismus“<sup>93</sup> des Kaisers eine solche *Interpretatio Christiana* erst ermöglicht wurde. Das sehr frühe Auftreten einer solchen christlichen Ausdeutung des Geschehens weist darauf hin, wie H. Brennecke richtig feststellt, dass

„eine solche christliche Interpretation des Eingreifens Gottes ihm bereits vorgelegen haben muß und wohl spontan in christlichen Kreisen aufgekommen war. Daraus muß man – völlig unabhängig vom Wahrheitsgehalt der Überlieferung – den Schluß ziehen, daß in den siebziger Jahren des zweiten Jahrhunderts in christlichen Kreisen eine zu weiten Teilen christliche Legion nicht nur für möglich gehalten, sondern als einigermaßen normal angesehen wurde.“<sup>94</sup>

Hält man sich vor Augen, dass die Region um das römische Munizipium Melitene<sup>95</sup> im späten zweiten Jahrhundert n. Chr. bereits relativ stark ‚christianisiert‘ war<sup>96</sup>, ist die Annahme zumindest einer gewissen Zahl christlicher Soldaten in einer dort stationierten Legion durchaus plausibel.<sup>97</sup> Sollten Vexillationen dieser Legion in den frühen 170er Jahren n. Chr. an der Seite Marc Aurels an der Donau gekämpft haben, ist gegen eine Anwesenheit einiger christlicher Soldaten bei dem Regenwunder wenig einzuwenden<sup>98</sup> – außer man hält es a priori für unmöglich, dass Christen schon so früh im Heer dienten<sup>99</sup>. Dem sehr frühen Beleg bei Apollinaris sowie dem immer noch sehr zeitnahen und von Apollinaris unabhängigen Beleg bei Tertullian sollte für beide Aspekte hohes Gewicht beigemessen werden. Aber auch wenn man den historischen Kern der Erzählung deutlich skeptischer bewertet,

---

political circumstances encouraged a Christian like Apollinaris to insist on the loyalty, ratified by God, of the Christian soldiers from Melitene.“ Erwogen wird dieser Zusammenhang auch von BIRLEY, Marcus Aurelius, 259, der anfügt „that the revolt of Cassius in 175 may have made conditions more difficult for Christians in the aftermath“. Anders dagegen z. B. SAGE, Eusebius, 110–111, der Ad Graecos für wahrscheinlicher hält und der Ansicht ist, es könnte erst in der Spätzeit der Herrschaft des Commodus entstanden sein. BARTA, Legende, 86, hält „[die] Bezugnahme auf Apollinarios bei Eusebios (Hist. Eccl.) [...] ohne Zweifel [für] eine Fälschung“.

**93** BRENECKE, An fidelis (2007), 193; vgl. KLEIN, Regenwunder, 120–121: „Vergegenwärtigt man sich zudem die mehrfache Erwähnung der stoischen Allgottheit in den Selbstbetrachtungen, so bestätigt dies die bereits von TH. MOMMSEN ausgesprochene Ansicht, daß Marcus in seinem Schreiben ‚die abstrakte Gottesidee ohne Konfessionalität ins Auge gefaßt hat. Er überließ es jedem, was er konkret über diese Gottheit denken mochte.“ Ihm folgt MOTSCHMANN, Religionspolitik Marc Aurels, 135, der (ebd., 54–60 und 68) auch einen hervorragenden Überblick über den Monotheismus Marc Aurels bietet.

**94** BRENECKE, An fidelis (2007), 194; ähnlich HELGELAND, Christians (ANRW), 770–772. Vgl. dagegen HUNTER, Research, 90; und jüngst SIDER, Killing, 137–138 und 189. Beide meinen, dass es sich bei Christen im Heer um ein recht neues Phänomen gehandelt und es auch nur sehr wenige von ihnen gegeben habe.

**95** KESSLER, Karlheinz, s.v. Melitene. In: DNP 7, (1999), 1192.

**96** HARNACK, Adolf von, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2. Aufl., Leipzig 1924, 581, 626, 673–674 und 743–747; so auch HELGELAND, Christians (ANRW), 771. Siehe weiter die umfangreiche Studie von SCHNABEL, Eckhard J., Urchristliche Mission, Wuppertal 2002, 1464–1468, v. a. 1466.

**97** Sehr zuversichtlich ist HARNACK, Mission und Ausbreitung (1924), 583.

**98** Vgl. GRANT, Greek Apologists, 85; außerdem KLEIN, Regenwunder, 122; HELGELAND, Christians (ANRW), 772; SWIFT, War (ANRW), 845; BARTH, Haltung, 14–15.

**99** Das scheint der Hauptgrund für die sehr skeptische Bewertung bei RORDORF, Tertullians Beurteilung, 119, Anm. 37, zu sein.

einen wertvollen Anhaltspunkt für die Normalität, mit der zu dieser Zeit christliche Soldaten in den Kirchen Kleinasiens betrachtet wurden, stellt die Erzählung durch ihre Aufnahme in der Apologie des Apollinaris auf jeden Fall dar.<sup>100</sup>

Die christliche Apologetik hat die Erzählung von dem Regenwunder, wie bereits festgehalten, in der Person des Apollinaris von Hierapolis bereits ca. zwei bis vier Jahre nach den Ereignissen<sup>101</sup> aufgegriffen und im Anschluss daran mehrfach verwendet.<sup>102</sup> Es handelt sich dabei um die früheste bekannte Nachricht über christliche Soldaten außerhalb des Neuen Testaments.

Eine Formulierung in diesem Abschnitt bedarf noch einer näheren Erläuterung, nämlich das *forte* in [...] *Christianorum forte militum precessionibus impetrato imbri* [...] <sup>103</sup>. C. Becker übersetzt hier: „[...] Regen [...], den die Gebete von ‚zufällig christlichen‘ Soldaten erwirkt hatten“, T. Georges „[...] Regen [...], der durch die Gebete von Christen, die zufällig unter den Soldaten waren, erwirkt worden war [...]“<sup>104</sup>. R.F. Evans sieht nun in dem *forte* einen Hinweis darauf, dass Tertullian hier einen „trace of repugnance“<sup>105</sup> beim Gedanken an Christen, die im Heer dienen, erkennen lasse. Dies sei für einen Leser, der mit *idol.* 19 und *coron.* 11 vertraut sei, nicht schwer zu erkennen. Eine endgültige Aussage darüber, ob diese Interpretation stimmen kann, wird erst nach der Behandlung der weiteren Texte in der darauf folgenden Zusammenschau möglich sein.<sup>106</sup> Bis dahin sei nur angemerkt, dass sich dieses Verständnis des *forte* keineswegs zwingend aus *Apol.* 5,6 ergibt und es auch fraglich ist, ob den ur-

**100** SWIFT, War (ANRW), 845 hält zu Recht fest, der entscheidende Punkt ist, „that there were enough Christians in the legio Melitensis to gain credence for the event among the contemporary Christian community.“ Kovács, Rain Miracle, 148, vermerkt außerdem, dass eine direkte Verbindung zwischen Apollinaris und Tertullian nicht belegbar ist. Daher spreche es für die schnelle Verbreitung dieser Geschichte in christlichen Kreisen, dass Tertullian sie bereits ca. 20 Jahre später aufgreife. Ähnlich mit Nachdruck BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 194.

**101** Vgl. FREUDENBERGER, *Frage*, 276; GRANT, *Greek Apologists*, 83–85; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 193–194, Anm. 69; BARTH, *Haltung*, 14.

**102** Außer *Apol.* 5,6 z.B. noch *Tert. Scap.* 4,7; Euseb. *hist. eccl.* 5,5,1–6. Für einen knappen, aber vollständigen Überblick über alle christlichen Belege bis in die Spätantike siehe Kovács, Marcus Aurelius, 107.

**103** *Apol.* 5,6. Bei dem *Christianorum forte* handelt es sich sehr wahrscheinlich um einen Zusatz Tertullians (den einzigen Zusatz?) zu der von ihm aufgegriffenen Überlieferung. Siehe MOTSCHMANN, *Religionspolitik Marc Aurels*, 130 mit Anm. 388.

**104** BECKER, *Apologeticum* (1961), 74; GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 124; GEORGES, *Tertullian Apologeticum*, 83. Die Übersetzung von H. Kellner (KELLNER, *Tertullian* (BKV 1.24), 54/400–55/401) „[...] Regen, der vielleicht durch das Gebet der Christen erlangt war [...]“ bricht durch den Bezug des *forte* auf *precessionibus* statt auf *Christianorum militum* die geschlossene Wortstellung des *Christianorum forte militum* auf und sollte daher verworfen werden. Vgl. auch WALTZING, *Apologétique*, 50–51: „*Forte*, placé entre *Christianorum* et *militum*, modifie le subst. « qui étaient par hasard chrétiens » [...]“.

**105** EVANS, R.F., *On the Problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum*. In: *Studia Patristica* 14, (1976), 21–36, hier 24.

**106** Siehe unten S. 180 ff.

sprünglichen Lesern, welche die beiden anderen, erst später abgefassten Schriften ja noch nicht kannten, ein solches Verständnis möglich war. So sehr zu würdigen ist, dass R.F. Evans versucht, eine einheitliche Position Tertullians herauszuarbeiten, dürfte es sich hier also um eine Überinterpretation handeln.

## Fazit

Das Mindeste, was sich aus dieser Erzählung und ihrer Aufnahme bei Apollinaris und Tertullian schließen lässt, ist, dass der Gedanke an eine zumindest in Teilen aus Christen bestehende Legion bei christlichen Autoren der Zeit zwischen 170–200 n. Chr. keines weiteren Kommentars beziehungsweise keiner weiteren Rechtfertigung bedarf.<sup>107</sup> Das lässt den Schluss zu, dass es sich bei Christen im römischen Heer nicht um ein Novum gehandelt haben kann.<sup>108</sup> Es muss bereits in den 170er Jahren n. Chr. zumindest ausreichend viele<sup>109</sup> Christen in den Rängen gegeben haben, um die Erzählung in ihrer apologetischen Zielsetzung nach außen plausibel und innerkirchlich akzeptabel gemacht zu haben.

---

**107** Vgl. z. B. FREUDENBERGER, *Frage*, 276: „[...] die christliche Propaganda, die dieses Wunder sehr bald (noch vor 175!) aufgriff und apologetisch verwendete, sah offensichtlich kein Problem darin, daß Christen in einer römischen Truppe [...] dienten“; SWIFT, *Views*, 282; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 194; SHEAN, *Soldiering*, 191. Das räumt sogar HORNUS, *Politische Entscheidung*, 128, ein und bezeichnet es als „bemerkenswert“. YODER, *War*, 100–101, spielt die Bedeutung des Textes zu Unrecht massiv herab. Auch SIDER, *Killing*, 138, ist noch immer zu zurückhaltend in der Bewertung der Episode: „We need to be cautious, however, about concluding that the presence of Christians in the Twelfth Legion ‘created no apparent scandal’ (Swift, *Military*, 37) and means that Christians had no objections to military service.“

**108** So explizit BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 194; auch HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 738 Anm. 43, kommt zu diesem Ergebnis; zuvor schon HARNACK, *Militia Christi*, 47–52; siehe außerdem SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 232; WATSON, *Roman Soldier*, 133; SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 235–236; GUYOT, *Peter*; KLEIN, Richard (Hrsg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen*, Eine Dokumentation: Zwei Bände in einem Band – Band 1: *Die Christen im heidnischen Staat*, 3., unveränd. Aufl. (unveränd. Nachdr. d. Sonderausg. 1997), Darmstadt 2006, 445, Anm. 24; SHEAN, *Soldiering*, 190–192; BARTH, *Haltung*, 14–15. Dagegen meinen u. a. RYAN, *Rejection*, hier 8–10; CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, hier 257; KARPP, *Stellung*, hier 498–499; HORNUS, *Politische Entscheidung*, 119; KLEIN, *Tertullian*, 106; RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 119–121; GERO, *Miles Gloriosus*, hier 289–291; BANTON, *Early Church*, 190–191 (= Kirche und Krieg, hier 189–190); HUNTER, *Research*, 90; HUNTER, *Church*, 168–169; MÜHLENKAMP, *Christine*, „Nicht wie die Heiden“ – Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit, (JbAC Ergänzungsband Kleine Reihe 3), Münster 2008, 49, dass es vor dem Ende des 2. Jhds. n. Chr. keine oder zumindest kaum christliche Soldaten gegeben habe.

**109** Wie viele Christen es im römischen Heer gegeben haben mag, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Ihre Zahl wird sich je nach Region stark unterschieden haben (vgl. SHEAN, *Soldiering*, 179; außerdem SIDER, *Killing*, 188–189 mit Anm. 169; vgl. bereits BANTON, *Early Church*, 193–194 (= Kirche und Krieg, 191–192), wenn auch für die Zeit nach 170 n. Chr.). Außerdem ist es wahrscheinlich, dass es sich zu dieser Zeit zumindest in der Mehrheit um Soldaten handeln dürfte, die während ihrer Dienstzeit zum Christentum konvertierten und im Heer verblieben. Siehe dazu unten S. 191 ff.

Auch Tertullian scheint sich daran weder zu stören noch es für erläuterungsbedürftig zu halten. Im Gegenteil, er greift diese Geschichte dankbar auf, zeigt sie doch, dass die Christen nicht nur zu Unrecht verfolgt würden, sondern dass sie sogar noch loyal an der Seite des Kaisers kämpften. Hier mag auch eine Rolle spielen, dass die *legio XII fulminata* bei der Niederschlagung des Aufstandes des Avidius Cassius, den Tertullian in Apol. 35,9 explizit erwähnt, eine entscheidende Rolle gespielt hat.<sup>110</sup> Dass diese vorgeblich mindestens in Teilen aus Christen bestehende Legion bei der Revolte so treu an der Seite des Kaisers gestanden habe, könnte als ein weiterer Beleg der Loyalität der Christen gegenüber dem Kaiser gesehen werden. Zumindest der Teil des Publikums, der um die Zusammenhänge wusste, hätte diese Verbindung herstellen können.<sup>111</sup> Auf jeden Fall hätten die Christen der ‚Donnerlegion‘ aufgrund ihres Eintretens für den Kaiser dessen Wohlwollen errungen: Kann man da noch, in diese Richtung weist Tertullian sein Publikum, die ungerechten Gesetze gegen die Christen aufrechterhalten? Schwierigkeiten irgendeiner Art mit der Existenz christlicher Soldaten und ihrer Beteiligung an einem Feldzug lassen sich an dieser Stelle nicht entdecken.

### 2.3.1.3 Apol. 37,4–5

#### Text

[4] *Si enim et hostes exsertos, non tantum uindictas occultos agere uellemus, deesset nobis uis numerorum et copiarum? [...] Hesterni sumus, et orbem iam et uestra omnia impleuimus, urbes insulas, castella municipia conciliabula, castra ipsa tribus decurias, palatium senatum forum. Sola uobis reliquimus templa!*

[5] *Possumus dinumerare exercitus uestros: unius prouinciae <Christiani> plures erunt! Cui bello non idonei, non prompti fuisse, etiam impares copiis, qui tam libenter trucidamur, si non apud istam disciplinam magis occidi liceret quam occidere?*

„[4] Denn wenn wir als offene Feinde, nicht nur als heimliche Rächer auftreten wollten – würde uns da die Masse an Heeresabteilungen und Truppen fehlen? [...] Wir sind erst gestern aufgetreten, und schon haben wir alles, was euer ist, erfüllt, Städte und Wohnblocks [Inseln?], Dörfer [Garnisonen?], Ortschaften, Marktflecken, selbst die Heerlager, Bezirke, Dekurien, den Palast, den Senat, das Forum. Allein die Tempel haben wir euch übrig gelassen.

[5] Wir können eure Heere abzählen: Die Christen einer einzigen Provinz werden mehr an der Zahl sein! Zu welchem Krieg wären wir nicht fähig, nicht bereit gewesen, selbst wenn wir der Truppenzahl nach nicht ebenbürtig gewesen wären, die wir uns so bereitwillig niedermetzeln lassen – wenn es in unserer Lehre nicht eher erlaubt wäre, getötet zu werden als zu töten?“

(ÜS: T. Georges; Ergänzungen in [] AG)

<sup>110</sup> Vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 738 mit Anm. 43, der diesen Punkt hervorhebt.

<sup>111</sup> Vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 737–738 und 772.

### Kontext

Dieser Text ist Teil des größeren Abschnitts Apol. 7–45, der *refutatio*, in der Tertullian die den Christen zur Last gelegten Hauptverbrechen (heimliche Verbrechen, Beleidigung der Götter, Atheismus, Majestätsbeleidigung) bespricht und die Vorwürfe widerlegt.<sup>112</sup>

In Kap. 35–38 wendet er sich gegen den Vorwurf, die Christen wären Feinde des Staates und der Gesellschaft und würden durch ihre Absonderung von beiden diesen Schaden zufügen. Ja noch mehr, im Sinne des Tacitus seien sie des *odium generis humani*<sup>113</sup> schuldig, ein Vorwurf, den Tertullian in 37,8 aufgreift, wenn er schreibt: „Doch ihr habt es vorgezogen, sie Feinde des Menschengeschlechts zu nennen statt Feinde des menschlichen Irrtums!“<sup>114</sup> In Kapitel 37<sup>115</sup> führt er konkret an, dass die Christen sich aufgrund des Gebots, selbst die Feinde zu lieben, und wegen des Verbots, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, nicht gegen die Bedrückungen, denen sie ausgesetzt sind, wehren würden.<sup>116</sup> Das läge aber nicht an ihrer Schwäche oder geringen Zahl. Im Gegenteil, sie wären sogar zahlreich und stark genug, sich nicht nur heimlich zu rächen, sondern sie könnten sich sogar als „offene Feinde“<sup>117</sup> direkt gegen das Reich stellen und wären eine größere Bedrohung als selbst Mauren und Markomannen.

Anzumerken ist zuletzt, dass sich der Beginn von 37,5 (*Possumus dinumerare exercitus uestros: unius prouinciae <Christiani> plures erunt!*) einzig in der Fuldensisfassung findet und mit Dom E. Dekkers und T. Georges als authentisch angesehen wird.<sup>118</sup>

---

**112** Vgl. ECKERT, Orator Christianus, 97–98 und 173; außerdem ZILLING, Tertullian, 114–115. GEORGES, Apologeticum (KfA), 40, sieht in Apol. 7–45 allgemeiner die *argumentatio*, die er aber im Sinne einer *refutatio* versteht und in gleicher Weise wie G. Eckert (ebd.) untergliedert. Zur *refutatio* siehe Cic. inv. 1,78–96 (*reprehensio*); part. 12,44; Quint. inst. 5,12,1–23; vgl. MARTIN, Rhetorik, 95–97 und 124–133; FUHRMANN, Rhetorik, 87. Cicero schreibt (inv. 1,78): *Reprehensio est, per quam argumentando adversariorum confirmatio diluitur aut infirmatur aut elevatur.* / „Die Widerlegung ist das, wodurch mittels einer Beweisführung die Bekräftigung der Gegner unhaltbar gemacht, entkräftet oder abgeschwächt wird.“ (ÜS: Th. Nüßlein).

**113** Tac. ann. 15,44.

**114** *Sed hostes maluistis uocare generis humani potius quam erroris humani.* (ÜS: T. Georges). Noch einmal in 37,10.

**115** Zur Stelle vgl. HEINZE, Apologeticum, 443–444; GEORGES, Apologeticum (KfA), 526–538.

**116** Apol. 37,1–3 unter Anspielung auf Mt 5,43–48/Lk 6,27–35 und Mt 5,38–42/Lk 6,27–35; vgl. GEORGES, Apologeticum (KfA), 528. Schon hier klingt an (37,3), wie leicht sich die Christen rächen könnten, wäre es ihnen nicht verboten.

**117** Apol. 37,4: *hostes exsertos* (ÜS: T. Georges).

**118** Vgl. dazu CCSL 2, 148 (Dom E. Dekkers) und GEORGES, Apologeticum (KfA), 533, Anm. 1278, der dort auch die von Dom E. Dekkers übernommene Ergänzung des *<Christiani>* begründet. Der Fuldensisfassung folgt auch WALTZING, Apologétique, 79. Bei BECKER, Apologeticum (1961), 178, fehlt dieser Satz dagegen, da er sich auf die Vulgatafassung stützt.

## Interpretation

In diesem Zusammenhang fällt jetzt unser Wort von der Überflutung der vielen Orte: „Städte und Wohnblocks [Inseln?], Dörfer [Garnisonen?], Ortschaften, Marktflecken, selbst die Heerlager, Bezirke, Dekurien, den Palast, den Senat, das Forum“<sup>119</sup>. Auch der Nachsatz „Zu welchem Krieg wären wir nicht fähig, nicht bereit gewesen, selbst wenn wir der Truppenzahl nach nicht ebenbürtig gewesen wären, die wir uns so bereitwillig niedermetzeln lassen – wenn es in unserer Lehre nicht eher erlaubt wäre, getötet zu werden als zu töten?“<sup>120</sup> muss in diesem Kontext verstanden werden. Es handelt sich bei letzterem nicht um eine allgemeine Kritik am Krieg<sup>121</sup> noch um eine

---

**119** Apol. 37,4: *urbes insulas, castella municipia conciliabula, castra ipsa tribus decurias, palatium senatum forum* (ÜS: T. Georges; Ergänzungen in [] AG). BECKER, *Apologeticum* (1961), 179; wie auch SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 161, übersetzen *insulae* als *Inseln*. Die *castella* übersetzt C. Becker (ebd.) als Garnisonen, G. Schöllgen (ebd.) versteht sie jedoch wie bereits in Apol. 1,7 – dort gibt er *insulae* aber als *Häuserblocks* wieder – als Dörfer. Dazu verweist letzterer (ebd., 157–158): 1.) auf die Parallele von Apol. 1,7 mit Plin. epist. 10,96,9, wo *vicus* steht, was Tertullian durch *castellum* ersetzt. 2.) auf eine Besonderheit des karthagischen Landgebiets: die Untergliederung in *castella*, wahrscheinlich kleine, dörfliche Siedlungen, evtl. mit (ehemals?) wehrhaftem Charakter (vgl. Plin. n.h. 5,1 für Afrika im Allgemeinen: [...] *et alias castella ferme inhabitant*), an die Tertullian seine Übernahme von Plin. epist. 10,96,9 anpasse. Ebd., 28 führt er auch inschriftliche Belege für diese Untergliederung an (CIL X 6104 und CIL VIII 26274). Vgl. außerdem Übersetzung und Kommentar bei GUYOT/KLEIN (Hrsg.), *Christentum* Bd. 1, 249: „befestigte Dörfer“; und ebd., 445, Anm. 22: „Castella waren ‚befestigte Ortschaften mit eigenem Territorium, jedoch ohne Selbstverwaltung [...]‘“. T. Georges (GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 530 und 532 mit Anm. 1273; GEORGES, *Tertullian Apologeticum*, 231) übersetzt sowohl die *insulae* als auch die *castella* wie bereits in Apol. 1,7 (*Apologeticum* (KfA), 64 und 66 mit Anm. 51; *Apologeticum*, 57) als *Wohnblocks* (mit einem deutlichen Fragezeichen) und *Dörfer* unter Verweis auf die enge Parallele zwischen beiden Stellen im *Apologeticum*. Vor allem die von G. Schöllgen (ebd., 161) angeführte Parallele von Apol. 1,7 zu dem Pliniustext sowie die aus Inschriften bekannte Gliederung des karthagischen Landgebiets macht das Verständnis von *castellum* als *Dorf* in der ersten Stelle bei Tertullian sehr wahrscheinlich und damit dürfte es sich mit großer Sicherheit auch in Apol. 37,4 um solche Dörfer handeln. Vgl. auch die Diskussion der Begriffsverwendung bei BROUGHTON, T.R.S., *The Romanisation of Africa Proconsularis*, Baltimore 1929, 176–185; außerdem JACQUES, François; SCHEID, John, *Rom und das Reich – Staatsrecht, Religion, Heerwesen, Verwaltung, Gesellschaft, Wirtschaft*, (genehmigte Lizenzausg.), Hamburg 2008, 270–273. Damit erscheint eine Übersetzung im Sinn eines Militärlagers, wie sie BECKER, *Apologeticum* (1961), 179, vorschlägt, sehr unwahrscheinlich. Wie C. Becker übersetzte bereits KELLNER, *Tertullian* (BKV 1.24), 138/484: „Inseln, Kastelle“. Vgl. auch WALTZING, *Apologétique*, 20–21, zu 1,7 und 239–240, zu 37,4: Bei 1,7 übersetzt er *castella* als „bourgs fortifiés“ (ebd., 20), ebenso dann zu 37,4 (ebd., 240), und erklärt den Begriff wie folgt: „*Castellum*, quand il n'est pas opposé à *uicus*, désigne souvent les villages en général. [...] Les païens, que Tert. fait parler, pensent chacun à sa ville et aux campagnes environnantes [...]“ Zum Bedeutungsspektrum vgl. GEORGES, Karl Ernst, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Nachdruck der 8., verb. u. verm. Aufl., Hannover 1913–1918, Darmstadt 1998, s.v. *castellum*, Bd. 1, 1019; und GLARE, P.G.W (Hrsg.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968–1982, s.v. *castellum*, 281–282.

**120** Apol. 37,5: *Cui bello non idonei, non prompti fuisset, etiam impares copiis, qui tam libenter trucidamur, si non apud istam disciplinam magis occidi liceret quam occidere?* (ÜS: T. Georges).

**121** Gegen CADOUX, *Christian Attitude*, 107; HORNUS, *Politische Entscheidung*, 163–164, Anm. 43, und 181; BAINTON, *Early Church*, 202 (= Kirche und Krieg, 203); sowie BAINTON, *Attitudes*, 73; und GERO, *Miles Gloriosus*, 292. Auch HUNTER, *Church*, 171, scheint die Stelle so zu verstehen. Richtig dagegen



Relativierung der Gegenwart von Christen im Heer, sondern um eine Absage an einen bewaffneten Aufruhr und die Bekundung christlicher Loyalität gegenüber Kaiser und Reich.

Zugleich gelingt es Tertullian durch die Aufzählung all der genannten Orte zu zeigen, dass sich die Christen keineswegs völlig absonderten. Denn auch dadurch, so fährt er fort, könnten sie Staat und Gesellschaft großen Schaden zufügen.<sup>122</sup> Dass sie es nicht täten, dass sie tatsächlich an all diesen Orten zu finden seien, das zeige doch, dass die Vorwürfe ihnen gegenüber zu Unrecht erhoben würden. Im Gegenteil, so schließt er diesen Abschnitt, gerade weil es überall so viele Christen gebe, sei die Zahl der Feinde geringer als die Zahl der Bürger, da die vielen Christen unter ihnen gerade die loyalsten aller Bürger seien. Die logische Konsequenz könne nur sein, die Christen zu belohnen anstatt sie zu hassen, und dennoch sei die Erklärung zu Feinden die gegenwärtige Reaktion von Seiten des römischen Staates.<sup>123</sup>

Auch wenn in der Betonung der Masse der Christen, die all diese Orte überschwemmt hätten, sicherlich eine kräftige Übertreibung vorliegt, so ist an der grundsätzlichen Richtigkeit der Aussage, dass das Christentum eine weite Verbreitung gefunden hatte und sogar im Heer, im Palast und im Senat zu finden war, nicht zu zweifeln.<sup>124</sup> Wäre es anders, würde die Stelle ihren rhetorischen Effekt weitestgehend einbüßen. Im Gegensatz zu Apol. 5,6 steht dabei der Militärdienst der Christen an sich gar nicht im Mittelpunkt der Argumentation und wird, wie auch in Apol. 5,6, nicht bewertet; es wird lediglich vorausgesetzt, dass es christliche Soldaten gibt, und davon ausgehend der eigentliche Punkt erörtert. Die Selbstverständlichkeit, mit der Tertullian die Existenz und Verbreitung<sup>125</sup> christlicher Soldaten voraussetzt und argumentativ bereitwillig nutzt, spricht für die zumindest prinzipielle Richtigkeit seiner Angaben an dieser Stelle. Und es scheint erneut, als habe er mit deren Existenz keine (theologischen) Schwierigkeiten.

Im Gegensatz zu dieser Interpretation findet R.F. Evans<sup>126</sup> erneut einen Hinweis darauf, dass Tertullian die Präsenz von Christen in den Militärlagern eigentlich nicht guttheißt. Er meint, man „senses a certain twinge [...] of a fact disagreeable to himself.“

---

KLEIN, Tertullian, 104; HELGELAND, Christians (ANRW), 737; SIDER, Killing, 45, Anm. 53, und 172–173. Auch GEORGES, Apologeticum (KfA), 533, scheint den Text in dieser Richtung zu verstehen, wenn er schreibt, dass er „die Vorstellung eines Krieges der Christen gegen die Römer ab[wehrt]“.

<sup>122</sup> Apol. 37, 6–7.

<sup>123</sup> Apol. 37,10.

<sup>124</sup> Vgl. SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida, 160–163; BARNES, Tertullian, 69; GEORGES, Apologeticum (KfA), 532–533 mit Anm. 1276; SIDER, Killing, 42; BARTH, Haltung 13–14. Siehe außerdem S. 72, Anm. 181 und die dort genannte Literatur. Zu der Betonung der weiten Verbreitung der Christen als einem Argument christlicher Apologetik vgl. FIEDROWICZ, Michael, Apologie im frühen Christentum – Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, 2., korr. und erw. Aufl., Paderborn 2001, 222–224.

<sup>125</sup> Zu den in den afrikanischen Provinzen *Africa Proconsularis* und *Numidia* stationierten Truppen siehe den Exkurs unten S. 81f.

<sup>126</sup> EVANS, Church and Empire, 24.

Tertullian mache das kenntlich, indem er die *castra* durch ein angefügtes *ipsa* näher bestimmt, was bei keinem der anderen genannten Orte der Fall ist. Auch hier dürfte R.F. Evans den Text überinterpretieren. Das zur Betonung angehängte *ipsa* kann genauso gut hervorheben, dass sich die Christen selbst an einem Ort befinden, wo viele (gebildete) Heiden sie – nicht zuletzt wegen Kritik wie der des Celsus<sup>127</sup> – nicht erwartet haben. Und im unmittelbaren Kontext dient es eher dazu, darauf aufmerksam zu machen, wie gefährlich die Christen sein könnten, hätten sie die Absicht, als *hostes* von Kaiser und Reich aufzutreten, denn selbst im Heer sind sie zahlreich vertreten.<sup>128</sup> Der Nachsatz *cui bello non idonei [...]* macht diese Deutung wahrscheinlicher.<sup>129</sup>

Zu erwägen wäre aber, ob die Qualifikation der Heere als *uestros*, die eine Gegenüberstellung impliziert – Christen hier, Heere da –, die hier vorgelegte Interpretation ins Wanken bringen kann. Denn man könnte die Frage stellen, ob Tertullian sich diese Heere eigentlich als frei von Christen vorstellt. Ihm wäre dann an dieser Stelle, unabsichtlich und entgegen seinen apologetischen Absichten, eine Bemerkung herausgerutscht, welche uns einen kurzen Blick auf die Realität werfen ließe. Anders als der Apologet es darstellt, gäbe es in der römischen Armee keine Christen. Dem widerspricht aber zum einen, dass es sich ja um eine von gleich drei Stellen im *Apologeticum* handelt, in denen Tertullian die Anwesenheit von Christen im Heer klar voraussetzt und zur Grundlage seiner Argumentation macht. Zum anderen ist Tertullians Argumentation v. a. hier und in Apol. 42,1–3<sup>130</sup> darauf angewiesen, dass seine Angaben über die Verbreitung der Christen bis in die römischen Heere hinein zumindest grundsätzlich zutreffen. Eine Flunkerei wäre einfach aufzudecken und würde seine eigentlichen inhaltlichen Anliegen an diesen Stellen unnötigerweise gefährden. Es ist daher angeraten, ein anderes Verständnis des *uestros* vorzuziehen. Die angesprochenen Heere sind die Truppen des Senats und Volkes von Rom und unterstehen dem Kommando des Kaisers und seiner Legaten. Einerseits gab es sie schon und waren sie schon römisch, ehe das Christentum überhaupt in Erscheinung getreten ist. Andererseits stünden sie im hypothetisch angenommenen Fall einer Erhebung der Christen als einer geschlossenen Gruppe gegen Rom auf der Seite des Kaisers. In diesem doppelten Sinn sind sie „euer“. Diese Interpretation lässt sich durch einen kurzen Blick in den unmittelbar vorhergehenden Abschnitt Apol. 37,4 absichern. Dort sind auch die Orte, welche die Christen seit kurzer Zeit mit ihrer großen Zahl erfüllt

**127** Orig. Cels. 8,68–75, v. a. 8,73. Siehe dazu unten S. 275 ff. Auf die Nähe der Argumentation Tertullians in Apol. 37 und 42 zur Polemik des Celsus weist auch SHEAN, *Soldiering*, 231, hin. Ob Tertullian oder seine Adressaten das Werk des Celsus wirklich gekannt haben, ist nicht feststellbar.

**128** In dieser Weise versteht das *ipsum* auch SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 161: „Ipsa‘ hebt hervor, daß die potentiellen Aufführer sich sogar unter den kaiserlichen Truppen, also mitten im gegnerischen Lager befanden.“

**129** Je nachdem wie man die Erwähnung der *castella* versteht (s. oben S. 58, Anm. 119), ob (sehr wahrscheinlich) als Dörfer oder evtl. als Militärlager, müsste R.F. Evans außerdem gegebenenfalls erklären, warum Tertullian nicht auch diese zuvor genannten *castella* mit einem Hinweis auf sein Missfallen versieht.

**130** Vgl. die treffende Bemerkung von H.-J. Drexhage unten S. 64.



haben, die Städte, Wohnblocks, Dörfer, Ortschaften etc. mit der Qualifikation „euer“ (*uestra*) versehen. Dennoch würde sicherlich niemand behaupten wollen, dass in den angesprochenen Städten und Dörfern eigentlich keine Christen lebten. Genauso wenig deutet die Formulierung *exercitus uestros* an, dass es in den Heeren keine Christen gegeben hat.

### Fazit

Erneut zeigt sich, dass Tertullian die Existenz christlicher Soldaten, noch dazu in größerer Zahl, als gegeben voraussetzt. Und erneut scheint er keine erkennbaren Schwierigkeiten damit zu haben. Wieder kann es sich nicht um ein, noch dazu erklärungsbedürftiges Novum noch um eine völlig realitätsferne Übertreibung handeln. Zugleich nutzt er die Existenz von Christen im römischen Heer, um – negativ formuliert – die Ungefährlichkeit der Christen und – positiv formuliert – ihre Loyalität zu betonen.

#### 2.3.1.4 Apol. 42,1–3

##### Text

[1] [...] *Neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, siluicolae et exules vitae.*

„[1] [...] Denn wir sind keine Brahmanen oder indischen Gymnosophisten, Waldbewohner und dem Leben Entflozene.

[2] *Meminimus gratiam debere nos deo domino creatori; nullum fructum operum eius repudiamus, plane temperamus, ne ultra modum aut perperam utamur. Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamus hoc saeculum.*

[2] Wir sind eingedenk, dass wir Gott, dem Herrn und Schöpfer Dank schulden: Wir verschmähen keine Frucht seiner Werke, allerdings halten wir Maß, um sie nicht über das Maß hinaus oder falsch zu gebrauchen. Daher bewohnen wir diese Welt mit euch nicht ohne euer Forum, nicht ohne euern Markt, nicht ohne eure Bäder, Läden, Werkstätten, Gasthäuser, Wochenmärkte und sonstigen Geschäftsformen.

[3] *Nauigamus et nos uobiscum et uobiscum militamus et rusticamus et mercamur; proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui uestro. Quomodo infructuosi uidemur negotiis uestris, cum quibus et de quibus uiuimus, nescio.*

[3] Auch fahren wir mit euch zur See, und mit euch leisten wir Militärdienst und arbeiten auf dem Land und treiben Handel; ebenso bringen wir unsere Handwerkskünste ein, unsere Dienste stellen wir eurem Gebrauch öffentlich zur Verfügung. Wie wir unnütz scheinen sollen für eure Geschäfte, da wir mit euch und von euch leben, weiß ich nicht.“  
(ÜS: T. Georges)

##### Kontext

Diese Passage gehört in den Abschnitt Kap. 40–43, der ebenfalls ein Teil der *refutatio* ist. Darin wendet sich Tertullian gegen verschiedene Vorwürfe, die den Christen gemacht werden: So gibt man ihnen die Schuld an „jeder Katastrophe des Staates“ und

an „jedem Unglück des Volkes“<sup>131</sup>. In Kap. 42<sup>132</sup> stellt er sich dann gegen einen konkreten Bestandteil dieser Anklagen: Christen werden „unnütz für das Geschäftsleben genannt.“<sup>133</sup> Es geht um die wirtschaftliche Nutzlosigkeit der Christen, man könnte sogar sagen, um den wirtschaftlichen Schaden, den sie durch ihre Absonderung von der Umwelt anrichten.

### Interpretation

Darauf führt er sofort den hier besprochenen Text an, in dem er feststellt, dass die Christen sich keineswegs aus der Welt zurückzögen. Vielmehr seien sie in allen Bereichen des öffentlichen Lebens gegenwärtig und würden die Gaben Gottes dankbar nutzen<sup>134</sup>, nur vom übermäßigen Gebrauch oder vom Missbrauch dieser Gaben würden sie Abstand nehmen. Danach folgt eine listenartige Aufzählung der Orte, an denen die Christen überall im öffentlichen Leben als Konsumenten präsent seien, weil es schlicht lebensnotwendig sei.

„Daher bewohnen wir diese Welt mit euch nicht ohne euer Forum, nicht ohne euern Markt, nicht ohne eure Bäder, Läden, Werkstätten, Gasthäuser, Wochenmärkte und sonstigen Geschäftsformen.“<sup>135</sup>

Aber nicht nur als passive Konsumenten seien die Christen in der Welt präsent, sondern sie brächten sich auch aktiv in den verschiedensten Bereichen des Lebens ein:

„Auch fahren wir mit euch zur See, und mit euch leisten wir Militärdienst und arbeiten auf dem Land und treiben Handel; ebenso bringen wir unsere Handwerkskünste ein, unsere Dienste stellen wir eurem Gebrauch öffentlich zur Verfügung.“<sup>136</sup>

Einer dieser Bereiche neben Seefahrt, Ackerbau, Handel und Handwerk ist eben das *vobiscum militamus*.<sup>137</sup>

---

131 Apol. 40,1: *omnis publicae cladis; omnis popularis incommodi* (ÜS: T. Georges).

132 Zur Stelle vgl. HEINZE, *Apologeticum*, 456–458; GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 609–619; außerdem DREXHAGE, Hans-Joachim, *Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden* (1. – 3. Jh. n. Chr.). In: RQA 76, (1981), 1–72, hier 45–46, dessen Aufmerksamkeit allerdings v. a. dem Handel gilt.

133 Apol. 42,1: *et infructuosi negotiis dicimur*. (ÜS: T. Georges).

134 Hier spielt Tertullian deutlich auf 1. Tim 4,4 an; siehe auch Min. Fel. 38,1. Darauf verweisen WALTZING, *Apologétique*, 271; GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 611.

135 Apol. 42,2: *Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamus hoc saeculum*. (ÜS: T. Georges).

136 Apol. 42,3: *Nauigamus et nos vobiscum et vobiscum militamus et rusticamus et mercamur; proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui uestro*. (ÜS: T. Georges).

137 Apol. 42,3: „mit euch leisten wir Militärdienst“ (ÜS: T. Georges).

An dieser Stelle muss eine kurze Klärung des Begriffs *militare* erfolgen, für den es zwei Verständnismöglichkeiten gibt, die in der Literatur diskutiert werden<sup>138</sup>: Einmal im Sinne von *militiam exercere*, als Soldat dienen, Kriegsdienst verrichten, und zweitens bildlich im Sinne von *servire, obsequi, operam dare*, Dienste verrichten, dienen. Einerseits beziehen sich die anderen Bestandteile der Aufzählung auf „everyday activities“<sup>139</sup>, was für das zivile Verständnis sprechen könnte.<sup>140</sup> Die inhaltliche Parallele zu Apol. 37,4 und das klare Zeugnis für die Anwesenheit von Christen im Heer in Apol. 5,6 weisen dagegen recht deutlich auf einen militärischen Gebrauch des Wortes hin.<sup>141</sup> In letzterem Sinn wird der Begriff auch hier verstanden.<sup>142</sup> Darüber hinaus ist bei allen Punkten der Aufzählung nicht nur an „everyday activities“<sup>143</sup> gedacht, sondern an solche, die konkrete Berufe sind.<sup>144</sup> Das spricht ebenfalls deutlich dafür, hier die Ausübung des Soldatenberufs zu sehen und nicht nur ein unspezifisches Dienen.

Ehe Tertullian im Anschluss an diese Aufzählung beginnt, die Bereiche zu besprechen, in denen die Christen von der Gesellschaft tatsächlich Abstand nehmen (die religiösen Feste, die Bekränzung des Kopfes, die *spectacula*, den Weihrauchhandel etc.<sup>145</sup>), und das christliche Verhalten in diesen Bereichen zu rechtfertigen, zieht er ein Zwischenfazit, das noch einmal zeigt, worauf er in diesem Abschnitt hinaus will: „Wie wir unnütz scheinen sollen für eure Geschäfte, da wir mit euch und von euch leben, weiß ich nicht.“<sup>146</sup>

## Fazit

In diesem Abschnitt greift Tertullian die Existenz christlicher Soldaten erneut als selbstverständlich vorausgesetzt auf, um sich gegen den Vorwurf der Absonderung und der Weltflucht der Christen zu wehren. Wieder setzt Tertullian die Existenz

---

**138** Vgl. GERO, *Miles Gloriosus*, 292; EVANS, *Church and Empire*, 24. Siehe dazu OLD, s.v. *milito*, 1109; GEORGES, s.v. *milito* [2], Bd. 2, 920–921.

**139** GERO, *Miles Gloriosus*, 292.

**140** EVANS, *Church and Empire*, 24, sieht dagegen keine kontextuellen Hinweise, die für einen zivilen Gebrauch sprechen könnten und ohne solche hält er eine entsprechende Übersetzung für unwahrscheinlich.

**141** Vgl. WALTZING, *Apologétique*, 272; GERO, *Miles Gloriosus*, 292; EVANS, *Church and Empire*, 24.

**142** So jetzt auch GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 611–612. Dass Tertullian den Ausdruck *militare* vielleicht mit „studied ambiguity“ (GERO, *Miles Gloriosus*, 292) verwendet hat, dürfte unwahrscheinlich sein. Der Effekt seiner Rhetorik gründet hier doch gerade in der Verständlichkeit seiner Aussagen.

**143** GERO, *Miles Gloriosus*, 292.

**144** Vgl. SCHÖLLGEN, *Teilnahme* 323, Anm. 14.

**145** Hier finden sich interessante Parallelen zu seinen polemischen, innergemeindlichen Schriften wie *De spectaculis*, *De idololatria* und *De corona*, die den modernen Interpreten davor warnen sollten, zu schnell einen zu tiefen Graben zwischen dem Apologeten Tertullian und dem Gemeindeschriststeller Tertullian zu postulieren (s. auch unten S. 184 ff.).

**146** Apol. 24,3: *Quomodo infructuosi uideamur negotiis uestris, cum quibus et de quibus uiuimus, nescio.* (ÜS: T. Georges).

christlicher Soldaten und auch die Bekanntheit dieser Tatsache einfach voraus, ohne sie um ihrer selbst willen zu thematisieren oder gar zu bewerten. Abermals ist die Beiläufigkeit und Selbstverständlichkeit der Erwähnung ein Zeichen dafür, dass die Angabe nicht völlig falsch sein kann und es sich dabei auch nicht um ein völliges Novum gehandelt haben dürfte.<sup>147</sup> H.-J. Drexhage kommentiert den Text von einer anderen Thematik, nämlich dem Handel, herkommend sehr treffend:

„Dennoch mußte er eine Antwort im Sinne seiner apologetischen Absichten geben. Diese Replik mußte zudem einer Nachprüfung standhalten können. Insofern hinterließ uns Tertullian in Apol. 42, 2f. einen Katalog tatsächlichen Verhaltens der Christen in Karthago [...].“<sup>148</sup>

### 2.3.1.5 Apol. 16,8

#### Text

*Religio tota castrensis signa ueneratur, signa adoratur, signa iurat, signa omnibus deis praeposit. Omnes illi imaginum suggestus in signis monilia crucum sunt; siphara illa uexillorum et cantabrorum stolae crucum sunt. Laudo diligentiam: noluitis incultas et nudas cruces consecrare!*

„Der ganze Lagerkult verehrt die Feldzeichen, betet die Feldzeichen an, schwört bei den Feldzeichen, stellt die Feldzeichen allen Göttern voran. All jene Anhäufungen von Bildern an den Feldzeichen sind Halsbänder der Kreuze; jene Tücher der Fahnen und Standarten sind Gewänder der Kreuze. Ich lobe die Sorgfalt: Ihr habt nicht schmucklose und nackte Kreuze zu Göttern erheben wollen!“

(ÜS: T. Georges)

#### Kontext und Interpretation

Auch dieser Text soll noch kurz Erwähnung finden, da sich hier eine Verbindungslinie zur Argumentation Tertullians in *De idololatria* und *De corona* ziehen lässt.<sup>149</sup>

Die betreffende Passage ist ebenso Teil der *refutatio* und gehört in den Zusammenhang von Kap. 10–27, wo Tertullian den Vorwurf des Religionsfrevels zurückweist.<sup>150</sup> In Kap. 16 verwahrt er sich zuerst dagegen, dass die Christen einen Eselsgott

<sup>147</sup> Siehe dazu oben S. 55 mit Anm. 108. Vgl. außerdem SCHÄFKE, Werner, Frühchristlicher Widerstand. In: ANRW II 23.1, (1979), 460–723, hier 543, der festhält: „Die Tätigkeit von Christen als Soldaten ist für Tertullian auch sonst so selbstverständlich, daß er die Tatsache als apologetisches Argument verwenden kann.“; sowie GEORGES, Apologeticum (KfA), 611. Bereits MOFFAT, War, 662, hatte völlig zu Recht festgehalten, dass Tertullian in Apol. 37,4–5 und 42,1–3 davon ausgeht, weder heidnischerseits durch die Fakten widerlegt werden zu können noch innerkirchlich mit seiner Behauptung auf Kritik zu stoßen.

<sup>148</sup> DREXHAGE, Wirtschaft, 46.

<sup>149</sup> Vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 738; HELGELAND, et al., Christians and the Military, 23.

<sup>150</sup> Vgl. ECKERT, Orator Christianus, 134. ZILLING, Tertullian, 115–118, teilt Kap. 10–16 noch einmal als eigenen Abschnitt ein, in dem Tertullian den Vorwurf der Götterkritik widerlegt, ehe er sich in Kap. 17–27 weiteren Fragen rund um die Religion zuwendet. Zur Stelle vgl. HEINZE, Apologeticum, 368–369; WALTZING, Apologétique, 116; GEORGES, Apologeticum (KfA), 272–273.

verehren würden<sup>151</sup>, um sich dann dem Vorwurf zuzuwenden, die Christen würden das Kreuz verehren. Er weist darauf hin, wie viele der heidnischen Götterbilder in ihrem Inneren ein kreuzförmiges Holzgestell aufweisen würden. Und auch die *signa*<sup>152</sup>, das sind die Feldzeichen des römischen Heeres, wiesen unter den Tüchern, mit denen sie verhängt werden, letztlich eine Kreuzesform auf. Der ganze Abschnitt ist eine tief ironisch gefärbte Zurückweisung des anfänglichen Vorwurfs. Tertullian zeigt nämlich auf, an wie vielen Stellen die Römer ohne ihr Wissen selbst Kreuze verehren. Gleichzeitig zeigt sich hier, versteckt in dieser ironischen *refutatio*, bereits im *Apologeticum* eine dezidiert kritische Einstellung gegenüber einem charakteristischen Zug römischer Heeresreligion, nämlich der kultischen Verehrung der Feldzeichen als *numina*, das heißt, als Träger göttlicher Macht beziehungsweise unter Umständen sogar Gottheiten.<sup>153</sup> In *De idololatria* und *De corona* wird die Kritik an der Heeresreligion dann einen wichtigen Teil der Argumentation Tertullians darstellen. Apol. 16,8 zeigt, dass ihm diese Problematik grundsätzlich auch im *Apologeticum* bewusst war, auch wenn er sie hier nicht weiter thematisiert.

---

<sup>151</sup> Apol. 16,1–5.

<sup>152</sup> Bereits Justin Mart. Apol. I 55,6 entdeckte das Kreuz in den Feldzeichen des römischen Heeres; ebenso Min. Fel. 29,6–7. Tertullian dürfte hier in Anbetracht der äußeren Form (Kreuz) v.a. an die sogenannten *vexilla* denken. Dabei handelt es sich um die Feldzeichen der Reitereinheiten, der Marine und speziell zusammengestellter Abteilungen bzw. Abordnungen größerer Verbände, die aus einem viereckigen Stück Stoff bestanden, welches mit einer Querstange an einer Lanze befestigt war. Aber auch bei dem eigentlichen *signum*, dem Feldzeichen der Manipel (oder bzw. und vielleicht auch der Kohorten), kann man u.U. eine leichte Kreuzesform entdecken. Vgl. dazu die Abbildungen bei LE BOHEC, Yann, s.v. Feldzeichen. In: DNP 4, (1998), 458–462. Der Plural *signa* kann auch allgemein für alle Arten von Feldzeichen verwendet werden, also auch die *vexilla* einschließen. Vgl. WALTZING, Apologétique, 116. Zu dieser Thematik siehe unten S. 84, Anm. 252 mit Literatur.

<sup>153</sup> Vgl. DOMASZEWSKI, Religion, 9–14, für die Bezeichnung der *signa* als *numina* siehe ebd., 10; außerdem SESTON, William, s.v. Feldzeichen. In: RAC 7, (1969), 689–710, hier 702–705; HELGELAND, Army Religion (ANRW), 1473–1478; CLAUSS, s.v. Heerwesen (Heeresreligion) (RAC), 1090–1092; RÜPKE, Jörg, *Domus militiae* – Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart 1990, 184–188; STOLL, Oliver, Die Fahnenwache in der römischen Armee. In: Stoll, Oliver (Hrsg.), *Römisches Heer und Gesellschaft – Gesammelte Beiträge 1991–1999*, (Mavors Roman Army Researches 13), Stuttgart 2001, 47–58 (= ZPE 108 (1995), 107–118), hier v.a. 47–48 mit Anm. 2 und 4 (Literatur); STOLL, Religions, 457–461. Letzterer weist mit Recht darauf hin, dass der Vorwurf Tertullians, die römische Heeresreligion bestünde ausschließlich aus dem Kult der *signa*, eine Übertreibung darstellt (STOLL, Fahnenwache, 48; STOLL, Religions, 457–458). Zu einer gewissen Vorsicht hinsichtlich der Bezeichnung der *signa* als *numina* bzw. u.U. sogar als Gottheiten mahnt STÄCKER, Jan, *Princeps und Miles – Studien zum Bindungs- und Nahverhältnis von Kaiser und Soldat im 1. und 2. Jahrhundert v. n. Chr.*, (Spudasmata 91), Hildesheim u. a. 2003, hier 208–210. Aber auch er erkennt in ihnen „eindeutig [...] heilige Gegenstände [...], die von hohem religiösen Wert für die Soldaten sind und durch sie religiöse Verehrung erfahren“ (ebd., 210). Noch zurückhaltender ist ANKERSDORFER, Studien, 28–44, der gegen A. von Domaszewski festhält: „Denn sie sind keine Götter und keine göttlichen Qualitäten, sondern Identitätssymbole der Truppen oder, wie es A.D. Nock formuliert, ‚embodiments of professional and personal sanctities of the soldiers task‘.“

### 2.3.1.6 Fazit

Erwähnungen christlicher Soldaten finden sich im *Apologeticum* nur an sehr wenigen Stellen und in sehr beiläufiger Weise. Diese Art der Erwähnung zeigt zum einen, dass Tertullian sie als gegeben und bekannt voraussetzt und ihre Existenz nicht zu erklären noch gar zu rechtfertigen braucht. Zum anderen werden sie außer in Apol. 5,6 nirgends um ihrer selbst willen thematisiert und nirgends, auch nicht in Apol. 5,6, wird die Frage nach der Vereinbarkeit von Christentum und Soldatenberuf direkt angesprochen. Die rhetorische Absicht ist bei jedem dieser Texte im eigentlichen Sinne apologetisch, das heißt die Christen sollen jeweils in einem positiven Licht erscheinen.<sup>154</sup> Es scheint dennoch, dass das Schweigen Tertullians über die Frage der Erlaubtheit des Soldatenberufs hier ein gewisses Gewicht hat und man zumindest bis auf weiteres davon ausgehen sollte, dass er nach dem Eindruck, den das *Apologeticum* macht, jedenfalls kein kategorisches Problem mit ihrer Existenz hat.<sup>155</sup> Ob dieser Eindruck richtig ist, wird man allerdings erst nach der Besprechung der nächsten Texte und ihrer Zusammenschau mit dem *Apologeticum* endgültig erörtern können. Die einerseits äußerst knappe, andererseits ausgesprochen apologetische Art der Behandlung lässt es außerdem sehr unwahrscheinlich erscheinen, dass Tertullian hier ein grundsätzliches und noch viel weniger sein letztes Wort zu diesem Thema gesprochen hat.<sup>156</sup>

## 2.3.2 De idololatria

### 2.3.2.1 Einführung

Im Folgenden werden kurz einige einleitende Aspekte zu *De idololatria* mit Blick die Fragestellung dieser Studie skizziert.<sup>157</sup>

### Datierung

Die wichtige Frage der Datierung wurde bereits angeschnitten<sup>158</sup>, hier ist nur kurz das Ergebnis festzuhalten: *De idololatria* lässt sich am besten in die Jahre 203–206 n. Chr.

<sup>154</sup> Vgl. die treffenden Bemerkungen bei SHEAN, *Soldiering*, 163 und 231.

<sup>155</sup> Vgl. zuletzt vorsichtig HUNTER, *Church*, 171; und deutlicher SHEAN, *Soldiering*, 9: „It seems Tertullian believed that loyalty to the empire also included willingness to serve as a soldier.“

<sup>156</sup> Vgl. KLEIN, *Tertullian*, 106.

<sup>157</sup> Teile dieser Überlegungen zu *De idololatria* finden sich bereits in GERSTACKER, *De idololatria*, 5–9.

<sup>158</sup> Siehe oben S. 43 ff.

datieren, nach dem *Apologeticum* und vor Tertullians Hinwendung zum Montanismus, das heißt vor *De corona*.<sup>159</sup>

### Adressaten und Zielsetzung

Die allgemeine Zielsetzung der Schrift ist unstrittig: Tertullian will in die Gemeinde hinein wirken.<sup>160</sup> Dabei hat er wohl zwei Zielgruppen<sup>161</sup> vor Augen: zum einen einfache Gemeindeglieder und Katechumenen<sup>162</sup>, die seines Erachtens nicht ausreichend über die Gefahren der Idolatrie Bescheid wissen. Zum anderen diejenigen Mitglieder der Gemeinde, die um diese Gefahren wissen, sie aber seiner Meinung nach unterschätzen und einen zu lockeren Umgang mit der heidnischen Gesellschaft pflegen.

Sein Ziel ist es, beide Gruppen von seiner restriktiveren Sicht zu überzeugen und ihnen Verhaltensregeln für viele alltägliche Kontaktbereiche mit der heidnischen Umwelt mitzugeben. Es geht um die praktische Umsetzung christlicher Identität in einer heidnischen Welt. Die Existenz der zweiten Gruppe zeigt, dass es in der karthagischen Gemeinde durchaus unterschiedliche Auffassungen über die angemessene Art dieser Umsetzung gab. Tertullian bemüht sich möglichst umfassend, problematische Begegnungsfelder zwischen Christen und Heiden abzudecken, eines davon ist der Soldatenberuf. Wichtig ist, dass das Verbot der Beteiligung am ‚Götzendienst‘ an

**159** So zu Recht BRAUN, *Nouveau Tertullien*, 80–82; BÖHM, *de idololatria*, 6–9, hier v. a. 8; Braun, *Chronologica Tertulliana*, 278–281; vgl. auch WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 12–13. BARNES, *Tertullian*, 325–326 (Postskript 2. Aufl.) schließt sich dem an.

**160** Zu Tertullian als Lehrer vgl. NEYMEYR, Ulrich, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert – Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, (Supplements to *Vigiliae Christianae* 4), Leiden 1989, 124–138.

**161** Vgl. WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 9.

**162** NEYMEYR, *Lehrer*, 126, Anm. 152, erkennt mit *idol.* 24,3 v. a. die, „die sich dem Glauben nähern“ (ebd., nach *idol.* 24,3), als Zielgruppe und nicht Katechumenen. Aufgrund inhaltlicher Erwägungen – v. a. werden die Gegner von Tertullian innerhalb der Gemeinde verortet und argumentieren biblisch-theologisch – ist diese Interpretation zu verwerfen. Zumindest der Großteil der Adressaten gehört zur Gemeinde (Katechumenen, getaufte Christen). Für die Unterscheidung der *accedentibus ad fidem* und der *ingredientibus in fidem* in *idol.* 24,3 vgl. WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 296. Zur Taufe in der Alten Kirche siehe FERGUSON, Everett, *Catechesis and Initiation*. In: Kreider, Alan (Hrsg.), *The Origins of Christendom in the West*, Edinburgh, New York 2001, 229–268; FERGUSON, Everett, *Baptism in the Early Church – History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009, v. a. 201–443 (2./3. Jhd. n. Chr.) und 336–350 (Tertullian); außerdem KRETSCHMAR, Georg, s.v. *Katechumenat/Katechumenen* I. *Alte Kirche*. In: TRE 18, (1989), 1–5, v. a. 1–3 (2./3. Jhd. n. Chr.); YARNOLD, Eduard J., s.v. *Taufe* III. *Alte Kirche*. In: TRE 32, (2001), 674–696, v. a. 675–679 (2./3. Jhd. n. Chr.) und 678–679 (Tertullian); PASQUATO, Ottorino, s.v. *Katechese*. In: RAC 20, (2004), 422–495, v. a. 437–439 (Tertullian). Siehe außerdem WYRWA, Dietmar, *Religiöses Lernen im zweiten Jahrhundert und die Anfänge der alexandrinischen Katechetenschule*. In: Ego, Beate; Merkel, Helmut (Hrsg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, (WUNT 180), Tübingen 2005, 271–305, hier 278–279; MARKSCHIES, Christoph, *Das antike Christentum – Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, (Beck'sche Reihe 1692), München 2006, 75–83.

sich unumstritten ist.<sup>163</sup> Kontrovers diskutiert wird nur, was ‚Götzendienst‘ darstellt und wie die Umsetzung dieses Verbots auszusehen hat.

### Status Definitionis und Idolatrie

Mit diesem Hintergrund vor Augen wird verständlich, dass Tertullian für seine Argumentation bei dem *status definitionis* ansetzt.<sup>164</sup> Dabei wird eine „Deliktskategorie“ beziehungsweise ein „einschlägige[r] gesetzliche[r] Tatbestand“<sup>165</sup> erarbeitet. Dazu muss der vorgebliche Tatbestand zuerst durch eine Begriffsdefinition inhaltlich bestimmt werden, um die eigentliche Tat dann mit dieser Definition zu vergleichen. Natürlich führt jede Seite möglichst eine für ihr Anliegen förderliche Definition ins Feld. Cicero schreibt dazu:

„Ein Gegensatz hinsichtlich der Benennung liegt vor, wenn man sich über die Tat einig ist und nur fragt, mit welcher Benennung man das, was geschehen ist, bezeichnen soll. Hierbei muss notwendigerweise deshalb ein Gegensatz hinsichtlich der Benennung bestehen, weil man sich über die Sache selbst nicht einig ist; nicht als ob über die Tat keine Gewissheit bestünde, sondern weil das, was geschehen ist, dem einen so, dem anderen anders erscheint und es deshalb jeder mit einer anderen Benennung bezeichnet. Deshalb muss man in derartigen Fällen die Sachen mit Worten definieren [...].“<sup>166</sup>

Der Vorteil dieses Vorgehens stellt sich nach R.D. Sider wie folgt dar:

**163** Vgl. MÜHLENKAMP, Heiden, 140–141, die das Kapitel über die Positionen der Gegner mit dem bezeichnenden Titel „Kompromisse ohne Verlust der Eindeutigkeit“ versieht.

**164** Zur Statuslehre siehe Cic. inv. 1,10–19; 2,14–154; part. 9,33–12,44; 29,101–103; 32,110–36,131; de orat. 1,139–140; 2,104–113; 2,132; Quint. inst. 3,6,1–104; und v. a. 7,2–10; vgl. MARTIN, Rhetorik, 28–44 und 229–240; FUHRMANN, Rhetorik, 100–107. Für den *status definitionis* (= *constitutio definitiva*) siehe Cic. inv. 1,10–11; 2,52–56; part. 12,41–44; 29,101–103; 36,123–128; de orat. 1,139; 2,107–109; Quint. inst. 7,3,1–36; vgl. MARTIN, Rhetorik, 32–36 und 233–234; FUHRMANN, Rhetorik, 102–103; zu Tertullian vgl. außerdem SIDER, Ancient Rhetoric, 16–20 und 101–102. Er beschreibt dieses Vorgehen treffend (ebd., 101): „We may recall that when a case was made to rest on definition, the advocate’s primary task, according to the texts, was to define the crime in such a way as either to bring the defendant’s actions clearly within or to take them clearly without the limits of the definition.“

**165** Beide Zitate stammen aus FUHRMANN, Rhetorik, 102. Quint. Inst. 7,3,1 spricht auch von einer *finis* / „Wesensabgrenzung“ (ÜS: H. Rahn).

**166** Cic. inv. 1,11: *Nominis est controversia, cum de facto convenit et quaeritur, id, quod factum est, quo nomine appelletur. Quo in genere necesse est ideo nominis esse controversiam, quod de re ipsa non conveniat; non quod de facto non constet, sed quod id, quod factum sit, aliud alii videatur esse et idcirco alius alio nomine id appellet. Quare in eiusmodi generibus definienda res erit verbis [...].* (ÜS: Th. Nüßlein).



„[H]e devotes the whole of chapters 2 and 3 to a prejudicial definition of idolatry, while in the rest of the work he has only to show systematically, how the deeds involved in the various activities which he impugns are all condemned by the definition originally established.“<sup>167</sup>

Tertullian definiert Idolatrie als *principale crimen generis humani*<sup>168</sup>, das alle anderen Sünden in sich trägt.<sup>169</sup> Gegen Teile der Gemeinde, die Idolatrie auf die aktive Beteiligung an heidnischen Kulturen beschränken wollen,<sup>170</sup> wirbt er für einen wesentlich weiteren Idolatriebegriff.<sup>171</sup> Es brauche dafür nicht einmal Götterbilder (*idola*).<sup>172</sup> Diese dienten nur als „intermediate entities *par excellence*“<sup>173</sup> zwischen Menschen und den Dämonen<sup>174</sup>, die hinter der Götterverehrung stehen. Daher könne ein *idolum* auch mehr sein als nur ein Götterbild, nämlich alles, was diese vermittelnde Funktion zu den Dämonen erfüllt.

Dementsprechend hat Idolatrie für Tertullian eine umfassendere Bedeutung. Sie lässt sich nicht auf die aktive Teilnahme am Götterkult beschränken. Spätestens aber mit der Existenz der *idola* im engeren Sinne, also der Götterbilder, „idolatry can be defined as any service which involves an idol.“<sup>175</sup> Hier setzt Tertullian noch einmal zu einer weiteren, ja zur letztlich entscheidenden Definition an, die im weiteren Verlauf immer wieder vorausgesetzt wird<sup>176</sup>: „Deshalb ist jede Dienstbarkeit und Knechtschaft in Bezug auf jedes Idol Götzendienst.“<sup>177</sup>

Für das weitere Vorgehen gilt es als erste wichtige methodische Einsicht festzuhalten: Es ist von großer Bedeutung für das richtige Verständnis des Textes, gerade auch des Kapitels über den Soldatenberuf, dass seine Definition von Idolatrie den

**167** SIDER, *Ancient Rhetoric*, 101–102. Dagegen verstehen WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 97, diesen Abschnitt nicht als rhetorische Definition und halten R. Siders Sicht zu Unrecht für eine „serious misinterpretation“.

**168** Idol. 1,1: „Das Hauptverbrechen des Menschengeschlechts [...]“ (ÜS: H. Böhm).

**169** Idol. 1,2–5.

**170** Idol. 2,2.

**171** Idol. 2–3. SCHÖLLGEN, *Teilnahme*, 324, spricht von „indirekte[r] Idololatrie, mit der der Christ, ohne die Götter als solche anzuerkennen, mehr oder weniger bewußt einen Beitrag zu ihrer Verehrung leistet.“ Tertullian verweist dazu auf Jesusworte, die auch Ehebruch und Mord bereits mit der Herzenshaltung, der Begierde und dem Zorn verbinden (Idol. 2,3–4; vgl. Mt 5,28; 5,22–24). In gleicher Weise verhalte es sich auch mit der Idolatrie.

**172** Vgl. VAN WINDEN, Jacobus C., *Idolum and Idololatria in Tertullian*. In: *VigChr* 36/2, (1982), 108–114.

**173** WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 76.

**174** Zur Bedeutung der Dämonen für Tertullians Ethik, vgl. BRANDT, Theodor, *Tertullians Ethik – Zur Erfassung der systematischen Grundanschauung*, Gütersloh 1929, 103–106.

**175** BARNES, *Tertullian*, 97.

**176** Mit SIDER, *Ancient Rhetoric*, 106, versteht diese Studie Idol. 3,4 als grundlegende Definition im Sinne des *status definitionis*. Für WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 104, dagegen liegt erneut keine Definition vor.

**177** Idol. 3,4: *inde idololatria omnis circa omne idolum famulatus et servitus*. (ÜS: H. Böhm).

Hintergrund für alle folgenden Diskussionen in *De idololatria* bildet, vor dem alles weitere zu interpretieren ist.<sup>178</sup>

### 2.3.2.2 Idol. 19,1–3

#### Text

[1.] *posset in isto capitulo etiam de militia definitum videri, quae inter dignitatem et potestatem est. at nunc de isto quaeritur, an fidelis ad militiam converti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata vel inferior quoque, cui non sit necessitas immolationum vel capitalium iudiciorum.*

[2] *non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari. et virgam portavit Moyses, fibulam et Aaron, cingitur loro et Iohannes, agmen agit et Iesus Naue, – bellavit et [Petrus]<sup>179</sup>, si placet ludere.*

[3] *quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem dominus abstulit? nam etsi adierant milites ad Iohannem et formam observationis acceperant, si etiam*

„[1] Es könnte so scheinen, dass in diesem Kapitel auch über denjenigen Teil des Soldatenstandes entschieden worden ist, der zum Bereich von Würde und Macht gehört. Aber jetzt wird die Frage behandelt, ob sich ein Gläubiger dem Kriegsdienst zuwenden dürfe, und ob das Militär zum Glauben zugelassen werden könne, auch nur die einfachen Soldaten oder sämtliche niederen Ränge, die nicht an den Opfern teilnehmen müssen oder mit Urteilen über Leben und Tod zu tun haben.

[2] Es besteht keine Gemeinsamkeit zwischen dem Eid Gottes und dem der Menschen, dem Zeichen Christi und des Teufels, dem Lager des Lichts und dem Lager der Finsternis. Es kann nicht eine Seele zweien verpflichtet sein, Gott und dem Kaiser. Einen Stab hat auch Moses getragen, auch Aaron trug eine Spange, mit einem Riemen gürte sich auch Johannes, einen Zug hat auch Jesus Nave angeführt, – es kämpfte auch [Petrus], wenn es uns zu Scherzen beliebt.

[3] Wie aber wird er, [Petrus.] Krieg führen, ja wie wird er auch im Frieden kämpfen ohne Schwert, welches der Herr weggenommen hat? Denn wenn auch Soldaten zu Johannes gegangen waren und

<sup>178</sup> Erst jüngst hat SIDER, Killing, 175, wieder gezeigt, dass idol. 19 ohne Berücksichtigung des rhetorischen Kontexts und des erweiterten Idolatriebegriffs nicht angemessen verstanden werden kann. Anders ist nicht zu erklären, wie er schreiben kann (Hervorgebung AG): „It is clear from this treatise and others that Tertullian believes that military life is deeply enmeshed in idolatrous practices. But here he argues that a Christian dare not enlist *even if he could avoid idolatry*. [...] In this treatise Tertullian clearly gives reasons other than idolatry for his rejection of military service.“ Vgl. auch ebd., 191. Ähnlich HUNTER, Reseach, 88; DERS., Church, 171–172.

<sup>179</sup> *Petrus* ist eine Konjekture von J. van der Vliet (VAN DER VLIET, Joannes, *Studia Ecclesiastica: Tertullianus I – Critica et Interpretatoria*, Leiden 1891, 41–42) und Th. Birt (BIRT, Theodor, *Marginalien zu lateinischen Prosaikern*. In: *Philologus* 83, (1928), 31–54 und 164–182, hier 176); A. Reifferscheid liest *populus* (Quinti Septimi Florentis Tertulliani, *De spectaculis, De idololatria, Ad nationes, De testimonio animae, Scorpiace, De oratione, De baptismo, De ieiunio, De anima, De pudicitia*, hrsg. von August REIFFERSCHIED und Georg WISSOWA, (CSEL 20/1), Prag u. a. 1890, 53); E. Dekkers, der den Text von A. Reifferscheid übernimmt, akzeptiert in seinem eigenen, zusätzlichen Apparat *Petrus* (CCSL 2, 1120) unter Verweis auf *gladio quem dominus abstulit*. In [] sind die dieser Konjekture entsprechenden Änderungen eingetragen.

*centurio crediderat, omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit. nullus habitus licitus est apud nos illicito [= illicito] actui adscriptus.*

die Vorschrift erhalten hatten, die sie beobachten sollten, wenn sich auch ein Hauptmann zum Glauben bekehrt hatte, so hat doch der Herr jedem späteren Soldaten die Waffe abgenommen, als er Petrus entwaffnete. Keine Tracht ist bei uns erlaubt, die zu einer unerlaubten Handlung gehört.“

(ÜS: AG nach H. Böhm)

## Kontext

Idol. 19 ist das Kapitel, das sich mit der Frage nach der Erlaubtheit des Soldatendienstes auseinandersetzt. Es gehört in einen größeren Zusammenhang mit Kap. 17–18, und in diesem größeren Zusammenhang befasst sich Tertullian mit der Frage der Zulässigkeit der Übernahme von öffentlichen Ämtern durch Christen. Die Verbindung der Soldaten- mit der Ämterfrage ist dabei sehr eng, bis hinein in eine teilweise parallele Argumentation.

Daher gilt es als zweite wichtige, methodische Einsicht festzuhalten: Kap. 19 ist im Kontext der Überlegungen von idol. 17–18 zu interpretieren und nicht losgelöst davon als ein eigenständiger Abschnitt.<sup>180</sup> Darum werden an dieser Stelle auch die vorangehenden Kapitel kurz erläutert.

Für den besseren Überblick soll der parallele Aufbau der Argumentation in den Kap. 17–18 und 19 gleich zu Beginn in tabellarischer Form dargestellt werden (siehe Tab. 1).

Argumentative Struktur der Kap. 17–18 und Kap. 19

| Idol. 17–18 (Ämter)                                                                      | Idol. 19 (Soldaten)                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| Vorfragen: Möglichkeiten und Grenzen der Ausübung niederer Ämter (17,1)                  |                                                                                     |
| Problemstellung (17,2)                                                                   | Problemstellung (19,1)                                                              |
|                                                                                          | striktes Verbot des Militärdienstes mit Verweis auf die Idolatrieproblematik (19,2) |
| Argumentation der Gegner: biblische <i>exempla</i> samt Kleidung (17,2)                  | Argumente der Gegner: biblische <i>exempla</i> samt Kleidung (19,2)                 |
| Einräumen einer theoretischen Möglichkeit im Rahmen eines engen Idolatriebegriffs (17,3) |                                                                                     |

<sup>180</sup> So sehr richtig und mit Nachdruck BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 214; außerdem RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 108–109; WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 269; GEERLINGS, *vorkonstantinische Kirche*, 6.

Argumentative Struktur der Kap. 17–18 und Kap. 19 (Fortsetzung)

| Idol. 17–18 (Ämter)                                                                                                     | Idol. 19 (Soldaten)                                                                                               |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Diskussion des <i>habitus</i> (Erweiterung des Idolatriebegriffs) und Entwertung der biblischen <i>exempla</i> (18,1–4) | heilsgeschichtliche Argumentation mit dem Vorbild Christi und Entwertung biblischer <i>exempla</i> (19,3)         |
| heilsgeschichtliche Argumentation mit dem Vorbild Christi (18,5–7)                                                      | Diskussion des <i>habitus</i> (Erweiterung des Idolatriebegriffs) und Entwertung biblischer <i>exempla</i> (19,3) |
| striktes Verbot der Übernahme von Ämtern mit Verweis auf die Idolatrieproblematik; abschließende Mahnungen (18,8–9)     |                                                                                                                   |

### Die Ämterfrage (idol. 17–18)

Bei der Ämterfrage handelt es sich um ein Thema, das seit kurzem in der Gemeinde in Karthago kontrovers diskutiert wird.<sup>181</sup> Dabei betrifft die Diskussion in idol. 17–18 mit

<sup>181</sup> Idol. 17,2. Vgl. SCHÖLLGEN, Teilnahme, 336–337 mit Anm. 63; WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 254–255. Anders MÜHLENKAMP, Heiden, 51. Grundsätzlich zur innerkirchlichen Ämterfrage vgl. SCHÄPFKE, Widerstand (ANRW), hier 547–550; SCHÖLLGEN, Teilnahme, 336–340; MÜHLENKAMP, Heiden, 50–51 und 85–87; sowie neuerdings WEISS, Soziale Elite, 168–187 und 188–208, der sich ebd., 170–184, auch mit idol. 17 auseinandersetzt. Tertullian steht mit seiner ablehnenden Haltung keineswegs allein, wie z. B. Min. Fel. 31,6; Trad. Ap. 16; Orig. Cels. 8,75 bezeugen, ohne dass dabei Gründe oder Reichweite dieser Haltung an jeder Stelle hinreichend klar würden. Für die Möglichkeit christlicher Magistrate oder gar Angehöriger des *ordo senatorius* zu dieser Zeit siehe aber allein bei Tertullian Apol. 37,4; coron. 13,1; Scap. 4,6–7; 5,2. Vgl. dazu ECK, Eindringen; SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida, 171–175; DURST, Michael, Christen als römische Magistrate um 200 – Das Zeugnis des Kaisers Septimius Severus für Christen aus dem Senatorenstand (Tertullian, Ad Scapulam 4,6). In: JbAC 31, (1988), 91–126, hier v. a. 94–102; GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 1, 44, Anm. 42; MÜHLENKAMP, Heiden, 50–51; sowie besonders WEISS, Soziale Elite, 168–208, der zeigen kann, dass von der Existenz christlicher Amtsträger auf unterschiedlichen Ebenen in den ersten zwei Jahrhunderten ausgegangen werden muss. Zumindest hinzuweisen ist auf die Diskussion einer möglichen „Einladung“ des Marcus Aurelius an Christen aus den *ordines* angesichts der Notlage des Reichs, gegen Gewährung gewisser Freiräume, in den Staatsdienst einzutreten. Dies würde sich, so wird argumentiert, auch noch in der Diskussion in Karthago, die idol. 17–18 aufgreift, widerspiegeln. Diese These von KLAUSER, Theodor, Sind der christlichen Oberschicht seit Marc Aurel die höheren Posten im Heer und in der Verwaltung zugänglich gemacht worden? In: JbAC 16, (1973), 60–66, wurde allerdings von ECK, Werner, Christen im höheren Reichsdienst im 2. und 3. Jahrhundert? – Zu zwei Thesen Th. Klausers. In: Chiron 9, (1979), 449–464, überzeugend zurückgewiesen. Für den *ordo senatorius* ist zu beachten, dass in der Kaiserzeit anders als in der Republik zu diesem *ordo* auch die Familienangehörigen aktiver Senatoren gehörten (vgl. BLEICKEN, Jochen, Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches Bd. 1, (UTB 838), 4. Aufl., mit neuem Literaturverz., (im Text unveränd. Nachdr. der 3., verb. Aufl.), Paderborn 1995, 291; ALFÖLDY, Géza, Römische Sozialgeschichte, 4., völlig überarb. und aktual. Aufl., Stuttgart 2011, 151). Ein Christ, der als aktiver Senator den *cursus honorum* durchlief, ist um 200 n. Chr. nicht mit Sicherheit nachweisbar. Bisher sind nur einige enge, v. a. weibliche, Familienangehörige bekannt oder

Ausnahme der kurzen Behandlung christlicher Sklaven (*servi*), Freigelassener (*liberti*) und niederer Beamter (*officiales*) in idol. 17,<sup>182</sup> die Ämter von *ordo*-Angehörigen, also senatorische, ritterliche oder munizipale Ämter. Das wird aus der Beschreibung als *dignitas aut potestas* in 17,2 deutlich.<sup>183</sup> In Rahmen dieser Ämterdiskussion sind gleichzeitig die höheren Ränge im Heer mit abgedeckt<sup>184</sup>, die ja innerhalb der ritterlichen beziehungsweise senatorischen Ämterlaufbahn durchlaufen wurden<sup>185</sup> und für welche die gleichen Probleme zutreffen.

Diejenigen Glieder der karthagischen Gemeinde, welche die Forderung, Ämter übernehmen zu dürfen, erheben, berufen sich dabei auf die alttestamentlichen Vorbilder des Joseph<sup>186</sup> und des Daniel<sup>187</sup>. Voraussetzung ist natürlich auch für diese Gruppe, dass sich der betreffende Christ, sei es durch eine Vergünstigung (*gratia*)<sup>188</sup>, sei es durch seine Schlaueit (*astutia*), jeder Art von Idolatrie (*ab omni specie idololatriae*) enthalten kann, wie das bei Joseph und Daniel natürlich der Fall war.<sup>189</sup>

Tertullian antwortet darauf in mehreren Schritten. Zunächst räumt er ein<sup>190</sup>, dass es sicherlich möglich wäre, ein Amt oder einen Offiziersrang auszuüben, wenn es denn gelänge, sich von jeglicher Kultausübung und Unmoral fernzuhalten und außerdem keine Urteile über Leben und Tod oder die Ehre eines Menschen zu fällen.<sup>191</sup> Angesichts der Realitäten der römischen Welt scheint diese geforderte Enthaltung allerdings eine eher theoretische Möglichkeit, wie er durch eine ausführliche Auf-

---

aber Senatoren, bei denen unklar ist, ob sie sich während oder nach ihrer politischen Karriere dem Christentum zugewandt haben. Vgl. ECK, Eindringen, 387–395 und 399; außerdem WEISS, Soziale Elite, 190–200, der dessen Liste ergänzt und die geringe Zahl bekannter Christen im *ordo senatorius* ebd., 199–200, auf hilfreiche Weise historisch einordnet. Er kann plausibel machen, dass von einer „zumindest nicht unbeträchtliche[n] Dunkelziffer“ (ebd., 200) ausgegangen werden muss.

**182** Dort gestattet Tertullian diesen, ihren Dienst ihren Herren (*domini*), Patronen (*patroni*) und Vorgesetzten (*praesides*) gegenüber fortzuführen, wenn es ihnen dabei gelingt, sich der Beteiligung an Opferhandlungen zu entziehen. Wie das gehen soll, sagt er allerdings nicht. Interessanterweise gibt er als Begründung für diese Erlaubnis einen Hinweis auf die alttestamentlichen Patriarchen (*secundum patriarchas et ceteros maiores*). Vgl. zu dieser Stelle WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 252–253; MÜHLENKAMP, Heiden, 104–105.

**183** Vgl. GUYOT/KLEIN (Hrsg.), *Christentum* Bd. 1, 448, Anm. 42.

**184** Siehe auch die folgende Diskussion zu idol. 19,1.

**185** Vgl. WESCH-KLEIN, Gabriele, *Soziale Aspekte des römischen Heerwesens in der Kaiserzeit*, (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 28), Stuttgart 1998, 13–33; LE BOHEC, Yann, *Die Römische Armee*, (genehmigte Lizenzausg.), Hamburg 2009, 38–49; oder kurz JACQUES/SCHIED, Rom, 144–147.

**186** Gen 37–50.

**187** Dan 1–6.

**188** Mit WEISS, *Soziale Elite*, 171, „ist *gratia* hier als ‚Vergünstigung‘ im Sinne des Erlassens einer Verpflichtung zu verstehen“, nicht im Sinne eines rechtlichen Privilegs. Davon scheinen auch Tertullians Gegner auszugehen. Vgl. dazu GEORGES, s.v. *gratia*, Bd. 1, 2964–2966; OLD, s.v. *gratia*, 772–773.

**189** Idol. 17,2.

**190** Für die Bevorzugung der Lesart *cedamus* (A) gegenüber *credamus* (B, Gel) und die Übersetzung als *einräumen* vgl. WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 255; außerdem BÖHM, *de idololatria*, 46 und 151.

**191** Idol. 17,2–3.

zählung von dann zu unterlassenden Tätigkeiten klar macht.<sup>192</sup> Sein Nachsatz „wenn das glaubhaft ist, kann es geschehen“<sup>193</sup> zeigt das in aller Deutlichkeit. Diese Tätigkeiten gehören im Wesentlichen zu den Routineaufgaben städtischer und senatorischer<sup>194</sup> Magistrate und dürften sich – vor allem in ihrer Gesamtheit – seines Erachtens kaum vermeiden lassen.<sup>195</sup>

Doch selbst wenn es gelingen sollte, sich von Idolatrie im engeren Sinn fernzuhalten, so Tertullians nächste Überlegung, wäre es einem Christen dennoch<sup>196</sup> nicht möglich, ein Amt zu übernehmen. Der Grund dafür ist, dass bereits die Amtstracht an

---

**192** Idol. 17,3. Tertullian nennt folgende Tätigkeiten: Das Darbringen von Opfern, die Anwesenheit bei Opfern, die Vergabe von Lieferungen von Opfertieren, die Übertragung der Abgaben für die Tempel, die Verwaltung der Tempelsteuern, die Veranstaltung von privaten oder öffentlichen Spielen, die Ausübung des Vorsitzes bei solchen Spielen, das Sprechen bei Feierlichkeiten, das Schwören, das Verhängen von Todesurteilen oder anderen Urteilen über die Ehre eines Menschen, das Erlassen von Strafgesetzen, das Verhaften, Foltern und Einsperren von Menschen.

**193** Idol. 17,3: *si haec credibile est fieri posse* (ÜS: H. Böhm).

**194** Tertullian unterscheidet bei den oben genannten Tätigkeiten deutlich zwei Aufgabenbereiche: Die erste, v.a. kultisch bestimmte und allgemein dem *honor* zugeordnete Gruppe von Handlungen gehört in den Tätigkeitsbereich der städtischen Magistrate. Die gerichtlichen, der *potestas* zugeordneten Funktionen dagegen gehören in den Bereich der senatorischen Amtsträger. Der Einschub *iam vero quae sunt potestatis* trennt beide ebenso voneinander wie auch Tertullians Unterscheidung von *honor* und *potestas*. Das bedeutet nicht, dass keine Überschneidungen möglich sind. Vgl. dazu v.a. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 171–175; SCHÖLLGEN, *Teilnahme*, 338; WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 255–257; außerdem GUYOT/KLEIN (Hrsg.), *Christentum* Bd. 1, 448–449, Anm. 42–48; MÜHLENKAMP, *Heiden*, 85–87; WEISS, *Soziale Elite*, 171–184. Für den senatorischen *cursus honorum* im Prinzipat vgl. z.B. JACQUES/SCHIED, *Rom*, 54–69 und 395; zum *ordo decurionum* vgl. BLEICKEN, *Jochen*, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des römischen Kaiserreiches* Bd. 2, (UTB 839), 3., verb. Aufl. mit neuem Literaturverz., Paderborn 1994, 22–26; JACQUES/SCHIED, *Rom*, 275–283; ALFÖLDY, *Sozialgeschichte*, 235–239.

**195** Vgl. BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 214; außerdem WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 254–257; MÜHLENKAMP, *Heiden*, 86. HORNUS, *Politische Entscheidung*, 96, Anm. 29, meint pointiert: „Diese letzten Worte [*si haec credibile est fieri posse*; AG] lassen wohl darauf schließen, daß Tertullian diese Möglichkeit zwar theoretisch für realisierbar, praktisch jedoch in der konkreten Welt, in der er lebt, für illusorisch hält.“ Ähnlich neuerdings wieder SIDER, *Killing*, 49. Dass die hypothetischen Überlegungen Tertullians bzw. seiner Gegner aber zumindest nicht völlig weltfremd sind, zeigt eine Passage bei Eusebius (*hist. eccl.* 8,1,2). Dort berichtet er, dass im späteren 3. Jhd. n. Chr. christlichen Statthaltern (hier mag er u.U. übertreiben?) und Inhabern anderer Ämter immerhin die Opferpflicht erlassen wurde. Vgl. dazu CHADWICK, *Kirche*, 136; MOLTHAGEN, *Staat*, 102; ECK, *Eindringen*, 386; GUYOT/KLEIN (Hrsg.), *Christentum* Bd. 1, 449, Anm. 50; PIETZNER, *Katrin*, *Die Christen*. In: Johnes, Klaus-Peter (Hrsg.), *Die Zeit der Soldatenkaiser – Krise und Transformation des Reiches*, Bd. 1, hrsg. unter Mitwirkung von Udo Hartmann und Thomas Gerhardt, Berlin 2008, 973–1007, hier 1005–1006 mit Anm. 196; WEISS, *Soziale Elite*, 171–172. Letzterer weist (ebd.) außerdem noch auf das Privileg hin, dass Septimius Severus und Caracalla Juden gewährten, damit diese Ämter übernehmen konnten ohne Tätigkeiten auszuüben, die mit ihrem Glauben unvereinbar wären (*Dig.* 59,2,3,3 [Ulpian]). Außerdem kann er (170–184) zeigen, dass es keineswegs so unmöglich gewesen sein muss, diese Pflichten zu umgehen, wie Tertullian anzunehmen scheint bzw. glauben machen will.

**196** Das *iam vero* in *idol.* 18,1 hat hier wohl stärker adversativen Charakter, als WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 257, erlauben.

sich, wie er ausführlich darlegt, so sehr mit der heidnischen Religion verstrickt sei, dass ein Christ sie nicht tragen könne<sup>197</sup>; es sei „Teufelspomp“<sup>198</sup>. Ja noch mehr, auch die Götzenbilder trügen die gleiche Amtstracht, was ihren idolatrischen Charakter belege; und sie trügen sie zu Recht, denn die Dämonen<sup>199</sup> seien ja die Magistrate des *saeculum*.<sup>200</sup> Damit tragen Magistrate und Götzenbilder die Abzeichen ein und desselben Kollegiums<sup>201</sup> und, so muss man hinzufügen<sup>202</sup>, erweisen sich so als dessen Mitglieder, als (Amts-)Kollegen. Bei den Ägyptern und Babyloniern sei die Funktion der betreffenden Gewänder natürlich eine ganz andere gewesen, und so könne man Joseph und Daniel auch hier nicht zum Vergleich heranziehen.<sup>203</sup> Hier zeigt sich deutlich, wie Tertullian den Idolatriebegriff erweitert, so dass er deutlich über die bloße Teilnahme am heidnischen Kult und seinen Praktiken hinausgeht. Schon die mit den Magistraturen verbundene Amtsbekleidung ist idolatrisch, allein darum darf ein Christ ein solches Amt nicht übernehmen.

Davon ausgehend und mit dieser Überlegung verflochten entwickelt Tertullian dann noch einen weiteren Gedanken, mit dem er die beiden *exempla* aus dem Alten Testament noch grundsätzlicher entwertet. Dieser Gedanke gründet in der Vorstellung einer sich entfaltenden göttlichen Heilsgeschichte<sup>204</sup>, innerhalb derer man zwischen der Zeit des Alten Bundes und des Neuen Bundes (beziehungsweise zwischen der Zeit des Alten und des Neuen Testaments) zu unterscheiden habe. Das Auftreten Jesu Christi und hier vor allem sein Tod und seine Auferstehung stellen dabei eine Art Zeitenwende dar. Was in der einen heilsgeschichtlichen Epoche gültig war, muss dabei in der neuen Phase der Heilsgeschichte nicht zwingend weiterhin gültig sein, zumindest nicht in ungebrochener Weise. Joseph und Daniel gehören nun aber beide in die Zeit des Alten Bundes, dessen Regeln durch das Kommen Jesu außer Kraft gesetzt wurden. Jesus selbst ist jetzt das entscheidende *exemplum* für die Christen.<sup>205</sup> Dieser aber habe sich, wie Tertullian dann sehr ausführlich darlegt, bewusst aller irdischen Ehren und Würden enthalten, diese durch seine Enthaltung zugleich abgelehnt, und

**197** Idol. 18,1–9, v. a. 3–4,7–8.

**198** Idol. 18,7: *pompa diaboli* (ÜS: H. Böhm); ebenso in 18,8.

**199** Diese stehen für Tertullian hinter den Götzenbildern; s. oben S. 69.

**200** Idol. 18,3.

**201** Idol. 18,3: *unius collegii insignia, fasces et purpuras gestant*.

**202** Vgl. WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 260.

**203** Idol. 18,1–3.

**204** Vgl. WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 254–255 und 262. Zum heilsgeschichtlichen Denken Tertullians siehe z. B. die Verhältnisbestimmung von alttestamentlicher *lex talionis* und neutestamentlichem Liebesgebot in adv. Marc. 4,16, wo er ganz analog argumentiert. Vgl. außerdem zu Tertullians Sicht der Heilsgeschichte, wenn auch für etwas spätere Zeit und unter einem etwas anderen Gesichtspunkt, KARPP, Heinrich, Schrift und Geist bei Tertullian, Gütersloh 1955, 63–67; und kurz CAMPENHAUSEN, Lateinische Kirchenväter, 32–33. Eine ausführliche und differenzierte Diskussion auf neuem Stand bietet KINZIG, Wolfram, Novitas Christiana – Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 58), Göttingen 1994, 239–279, und hier v. a. ebd., 251–279.

**205** Idol. 18,4–5.



damit seinen Nachfolgern ein verbindliches Vorbild gegeben, dem diese zu folgen hätten.<sup>206</sup>

Als letztes Argument führt Tertullian dann noch an, dass es ja gerade die Würdenträger und Amtsinhaber seien, welche die Christen verfolgten und zu Tode verurteilten.<sup>207</sup> Das zeige, dass diese Ämter widergöttlich seien. Ein Christ sollte sich daher, so die unausgesprochene Konsequenz, nicht um ihre Übernahme bemühen. Im Fall derjenigen, welche die Übernahme von Ämtern und Würden anstreben, handle es sich um solche, die durch Geburt und Besitz zur Idolatrie verführt werden, da diese zur gesellschaftlichen Erwartung führen, entsprechende Ämter zu übernehmen. Ihnen bietet Tertullian als Alternative an, sich doch anstatt um die irdischen Magistraturen lieber um die himmlischen zu bemühen.<sup>208</sup>

Interessanterweise vertritt Tertullian in Apol. 46,13 die Meinung, Christen würden die Übernahme von Ämtern ablehnen, da sie frei von jedem politischen Ehrgeiz seien. Hier zeigt sich beispielhaft, dass Tertullians Positionen in beiden Schriften sachlich oft näher beieinander liegen, als man es auf den ersten Blick vermuten würde, die Zuspitzung und mit ihr oftmals die Begründung aber in der Regel eine andere ist.<sup>209</sup>

---

**206** Idol. 18,5–7. WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 262, meinen, dass dieses Argument über den eigentlichen Zusammenhang von Ämtern und Idolatrie hinausführt. Selbst wenn die Ämter keine direkte Verbindung mit dem Götterkult hätten, ließe sich ihre Übernahme damit dennoch verbieten. Der Abschluss der Überlegung in idol. 18,7 zeigt jedoch, dass für Tertullian die Ablehnung durch Christus die Ämter automatisch in den Bereich des Idolatrischen versetzt, denn sie sind dadurch des Teufels. Er schreibt dort: *igitur quam noluit, reiecit, quam reiecit, damnavit, quam damnavit, in pompa diaboli deputavit. non enim damnasset, nisi non sua; alterius autem esse non possent, nisi diaboli, quae dei non sunt.* / „Er hat also, was er nicht wollte, zurückgewiesen, was er zurückwies, verdammt er, was er verdammt, zählte er zum Teufelspomp. Er hat es nämlich nur verdammt, weil es nicht zu ihm gehört: Was nicht Gottes ist, kann aber nur zum Teufel gehören.“ (ÜS: H. Böhm).

**207** Idol. 18,8.

**208** Idol. 18,9. Vgl. dazu WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 265–266. Eine ähnlich kritische Haltung findet sich z. B. bei Trad. Ap. 16; Min. Fel. 31,6; Origen. Cels. 8,75. Letzterer verweist sogar auf den Vorrang des Dienstes an der Kirche und die daraus folgende Möglichkeit (bzw. Verpflichtung) zur Übernahme von Leitungsämtern in der Gemeinde. Denn die Gemeinde sei die eigentliche *πατρίς* der Christen und der Dienst an ihr geschehe zum Heil der Menschen. Es könnte angesichts dieser Parallelen sein, dass Tertullian hier nicht allzu weit von der (bisherigen?) Haltung der Gemeinde Karthagos entfernt war. Vgl. SCHÖLLGEN, *Teilnahme*, 339–340. WEISS, *Soziale Elite*, 168–208, kann allerdings nachweisen, dass trotz der ablehnenden Haltung dieser Kirchenschriftsteller mit christlichen Amtsträgern gerechnet werden muss. Außerdem kann er zeigen (ebd., 174–178), dass besonders bei den städtischen Ämtern sehr genau zwischen der Situation in unterschiedlichen Stadttypen unterschieden werden muss. Je nachdem ob es sich um eine griechische Stadt oder um eine römischen Rechts, und hier noch einmal unterschieden in *coloniae* (wie Karthago) und *municipia*, handelte, waren die (v. a. kultischen) Pflichten der Amtsträger unterschiedlich und stellten Christen vor verschieden große Probleme.

**209** Siehe ausführlicher unten S. 184 ff.



### Die Soldatenfrage (idol. 19)

In Kap. 19 wendet er sich dann den Soldaten niedrigeren Ranges zu, die sowohl von der Pflicht, Opfer zu vollziehen, als auch von der Verpflichtung, Todesurteile zu fällen, ausgenommen sind.<sup>210</sup> Ist es für sie nicht möglich, einerseits entweder als Christen in das Heer einzutreten oder aber andererseits nach ihrer Bekehrung im Heer zu verbleiben? Tertullian trifft hier eine eigentlich bedeutsame Unterscheidung, die er im Verlauf dieses Kapitels allerdings überraschenderweise nicht mehr aufgreifen wird; erst in der späteren Schrift *De corona* wird diese Unterscheidung dann eine wichtige Rolle spielen. Welche Antwort gibt Tertullian beiden Gruppen? Und ist diese Frage für ihn hypothetischer Natur oder stellt sie sich ihm in Wirklichkeit?

### Exkurs: Die ältesten Belege für den Eintritt getaufter Christen in das römische Heer

Der Fall ist für Tertullian keineswegs nur hypothetischer Natur! So meint selbst J. Cadoux, dass es sich hier wahrscheinlich um den frühesten Beleg dafür handle, dass getaufte Christen ins Heer eintreten. Allein dass Tertullian diese Frage stellt „almost certainly implies that some believers had already done so.“<sup>211</sup> Außerdem hält er fest: „It is important to notice that the ‚De idololatria‘ and the ‚De corona‘ of Tertullianus are our oldest pieces of evidence for the existence of Christian soldiers who had joined the army after their conversion.“<sup>212</sup> Dazu beruft er sich auf die hier angesprochene Frage Tertullians in idol. 19,1 sowie Tertullians Verurteilung des Übergangs vom Lager des Lichts ins Lager der Finsternis in coron. 11,4. Beide Stellen würden belegen, dass sich solches im Umfeld Tertullians bereits ereignet hatte.<sup>213</sup> Grundsätzlich ist diese Interpretation möglich, die Gefahr ist aber, dass man zu sehr einem ‚mirror reading‘ der Texte verfällt und mehr in sie hineinliest, als dort wirklich steht. Vor allem mit Blick auf idol. 19,1 und zu einem geringeren Grad für coron. 11,4 ist nicht mit letzter Gewissheit zu klären, ob es sich um bereits Vorgefallenes handelt oder ob Tertullian ein solches Geschehen gerade verhindern will. Aber dass es in der christlichen Gemeinde Karthagos Mitglieder gibt, die den Eintritt ins Heer zumindest ernsthaft erwägen, ist durch idol. 19,1 zweifelsfrei bestätigt.

Der erste sichere Beleg für als getaufte Christen ins Heer eingetretene Soldaten dürfte allerdings ebenfalls aus Karthago stammen. In Cypr. epist. 39,3<sup>214</sup> (um 250–251 n. Chr.) erwähnt der karthagische Bischof eine „Märtyrer-Dynastie“<sup>215</sup>, die in drei aufeinanderfolgenden Generationen Glaubens-

**210** Idol. 19,1. Zur Funktion römischer Offiziere bei den Opferhandlungen vgl. die gründliche Studie von STOLL, Oliver, „Offizier und Gentleman“ – Der römische Offizier als Kultfunktionär. In: Stoll (Hrsg.), Heer und Gesellschaft, 77–105, mit Belegen und Literatur.

**211** CADOUX, Christian Attitude, 113 mit Anm. 3.

**212** CADOUX, Christian Attitude, 235–236; Kursiv im Original.

**213** Ihm stimmt SWIFT, War (ANRW), 861, zu; für coron. 11 auch BAINTON, Early Church, 192 (= Kirche und Krieg, 190).

**214** Epist. 39,3: *Nec rudis iste aut nouus est in Celerino carissimo nostro titulus gloriarum. Per uestigia cognationis suae graditur, parentibus ac propinquis suis honore consimili diuinae dignationis aequatur. Auia eius Celerina iam pridem martyrio coronata est. Item patruus eius et auunculus Laurentinus et Egnatius in castris et ipsi quondam saecularibus militantes, sed ueri et spiritales dei milites, dum diabolum Christi confessione prosternunt, palmas domini et coronas inlustri passione meruerunt.* / „Und dieser Ruhmestitel ist bei unserem teuren Celerinus nichts Auffallendes und Neues. Er tritt damit ja nur in die Fußstapfen seiner Familie; seinen Eltern und Verwandten kommt er gleich, da die göttliche Gnade

zeugen aufweisen kann. In der zweiten Generation finden sich unter den Märtyrern zwei Soldaten, Laurentinus und Egnatius.<sup>216</sup> Cyprian will ihren Neffen Celerinus der karthagischen Gemeinde zur Aufnahme in den Klerus empfehlen und verweist dazu auf dessen fromme und verdienstvolle familiäre Herkunft. T. Barnes vermutet, dass sich der Tod der beiden in gordianischer Zeit (238–244 n. Chr.) ereignet haben könnte.<sup>217</sup> J. Helgeland und J. Shean missverstehen leider den Zusammenhang des Briefes, wenn beide – ohne Stellenangabe! – Egnatius und Laurentinus zu Onkeln des Cyprian machen, die vielleicht Soldaten waren.<sup>218</sup>

Dass man, wie J.-M. Hornus meint, „mit Sicherheit annehmen [kann], daß die Christen, die dem Heer angehörten, nicht als Freiwillige nach ihrer Bekehrung zum Christentum eingetreten waren“<sup>219</sup>, ist vorsichtig formuliert eine aus den Quellen nicht zu belegende Übertreibung. Noch unwahrscheinlicher ist seine Erklärung für die Anwesenheit von Christen im Heer: „Zweifelloos findet diese Sachlage ihre Erklärung in den Verfolgungen, wobei die Zwangsrekrutierung ein Maßnahme zur Ausschaltung führender Köpfe war [...]“. <sup>220</sup> Hat man die heftigen Diskussionen Tertullians mit seinen innergemeindlichen Gegnern in *De idololatria* und in *De corona* vor Augen, sollte an der Unvertretbarkeit dieser Position kein Zweifel bestehen.

### Sprachliche Klärungen zu idol. 19,1

Ehe diese Frage beantwortet werden kann, müssen zum besseren Verständnis zuerst noch einige inhaltliche Unklarheiten angesprochen und geklärt werden, die der Text von idol. 19,1 an dieser Stelle bietet:<sup>221</sup>

1. Die Bedeutung von *de militia* [...] *quae inter dignitatem et potestatem est*: Meint der Relativsatz, dass das Militär an sich zwischen *dignitas* und *potestas* einzuordnen ist (explikatives Verständnis)<sup>222</sup> oder meint er denjenigen Teil des Militärs, d. h. die

ihn derselben Ehre würdigte. Seine Großmutter Celerina hat seinerzeit schon die Märtyrerkrone erlangt. Ebenso seine Oheime väterlicher- und mütterlicherseits, Laurentinus und Egnatius, die einst gleichfalls im weltlichen Lager dienten; aber als wahre und geistliche Streiter Gottes haben sie die Palmen und Kronen des Herrn durch ihr herrliches Leiden errungen, indem sie durch das Bekenntnis zu Christus den Teufel zu Boden streckten.“ (ÜS: AG nach J. Baer). J. Baer übersetzt, dass sie „wahre und geistliche Streiter Gottes wurden. Das „wurden“, das andeuten könnte, dass sie erst nach Eintritt in Heer zum Christentum konvertierten, hat allerdings keinen Anhalt im lateinischen Text. Daher wurde die Übersetzung angepasst; ebenso wie hier übersetzt auch schon HARNACK, *Militia Christi*, 76.

215 HARNACK, *Militia Christi*, 76.

216 Vgl. dazu HARNACK, *Militia Christi*, 75–76; MOFFAT, *War*, 669; SCHÄFKE, *Widerstand* (ANRW), 544; BARNES, *Tertullian*, 158.

217 BARNES, *Tertullian*, 158.

218 HELGELAND, *Christians* (ANRW), 773; SHEAN, *Soldiering*, 99. Auch wenn er nicht auf J. Helgeland hinweist, so steht zu vermuten, dass J. Shean diesen Fehler aus dessen Aufsatz, auf den er sich andernorts mehrfach bezieht, übernommen hat.

219 HORNUS, *Politische Entscheidung*, 120–121.

220 HORNUS, *Politische Entscheidung*, 120.

221 Vgl. dazu die Diskussion bei WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 266–267, denen dieser Abschnitt weitgehend folgt.

222 Vgl. RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 109, welcher der Ansicht ist, dass für Tertullian zumindest „de[r] höher[e] Soldatenstand [...] eine Mittelstellung zwischen Würde und Amtsgewalt hat.“ Das „zumindest“ scheint darauf hinzuweisen, dass er unter Umständen auch den Rest des Heeres in dieser

höheren Ränge, der diese Position einnimmt (restriktives Verständnis)<sup>223</sup>? Aufgrund des Gesamtverständnisses des Kapitels, das im Folgenden noch erläutert wird, und vor allem wegen seines Zusammenhangs mit den zwei vorhergehenden Kapiteln ist die zweite, die restriktive Deutung zu bevorzugen. Außerdem erscheinen in Erwähnungen antiker Autoren, wie G. Alföldy festhält, „die *milites* oder der *exercitus* als eine selbstständige Gruppe, die in der Rangordnung unterhalb der *senatores* und *equites* und oberhalb der Unfreien stand. Ihr Standort kam dem der *plebs* am nächsten.“<sup>224</sup> Auch das spricht für die restriktive Deutung.

2. Die Bedeutung des *inter dignitatem et potestatem*: Bedeutet *inter* hier „zwischen“ und beschreibt die Stellung des Militärs zwischen *dignitas* und *potestas*<sup>225</sup> oder ist das *inter* im Sinne von *intra* („innerhalb“) gebraucht<sup>226</sup> und bezeichnet somit das Militär als innerhalb des Bereichs von *dignitas* und *potestas* befindlich<sup>227</sup>? Aufgrund des restriktiven Verständnisses des Relativsatzes ist die zweite Übersetzung vorzuziehen. Die hier angesprochenen hohen Ränge gehören in den Bereich von *dignitas* und *potestas*.
3. Die Bedeutung des *nunc*: Ist *nunc* ein Gliederungselement im Text (im Sinn von: „jetzt“, nachdem die hohen Ämter abgehandelt sind, bleibt noch die Frage der Soldaten niedrigen Rangs)<sup>228</sup> oder ist es ähnlich dem *hinc proxime* eine Bezugnahme auf eine zur Zeit der Abfassung (im Sinne von: „jetzt“, zur Zeit Abfassung, als die Frage aufgetreten ist)<sup>229</sup>? Die in dieser Arbeit vertretene Interpretation folgt

---

Position sieht. Vgl. auch seine Aussagen zur Satzkonstruktion ebd., 107–108, Anm. 4. Ebenso übersetzt BÖHM, de idololatria, 50: „über den Soldatenstand [...], welcher im Bereich von Würde und Macht liegt.“ Außerdem GEERLINGS, vorkonstantinische Kirche, 5–6.

**223** Vgl. WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 267; außerdem BRAUN, Chronologica Tertulliana, 279; MÜHLENKAMP, Heiden, 82 mit Anm. 78.

**224** ALFÖLDY, Géza, Das Heer in der Sozialstruktur des römischen Kaiserreiches. In: Alföldy, Géza; Dobson, Brian; Eck, Werner (Hrsg.), Kaiser, Heer und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit – Gedenkschrift für Eric Birley, (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 31), Stuttgart 2000, 33–57, hier 35.

**225** So H. Kellner in seiner Übersetzung (KELLNER, Tertullian (BKV 1.7), 137–174, hier 168): „über den Soldatenstand, welcher zwischen Würde und Macht in der Mitte steht“. Ebenso RORDORF, Tertullians Beurteilung, 109; FREUDENBERGER, Frage, 273.

**226** Vgl. BÖHM, de idololatria, 160: „‘Inter‘ wird nämlich im Spätlatein häufig im Sinne von ‚intra‘ gebraucht.“ Siehe auch GEORGES, s.v. *inter*, Bd. 2, 353–356; OLD, s.v. *inter*, 938–939.

**227** Vgl. BÖHM, de idololatria, 159–160; WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 267; außerdem BRAUN, Chronologica Tertulliana, 279; MÜHLENKAMP, Heiden, 82 mit Anm. 78.

**228** Vgl. WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 267, die auf einen vergleichbaren Gebrauch des *nunc* in Verbindung mit *quaeritur* in adv. Marc. 3,18,1 und adv. Prax. 8,2 hinweisen; außerdem VAN DER NAT, de idololatria, 11; BRAUN, Chronologica Tertulliana, 279, mit Anm. 37.

**229** Vgl. RORDORF, Tertullians Beurteilung, 107 mit Anm. 4, wo er seine Sicht mit sprachlichen und inhaltlichen Argumenten begründet; außerdem ebd., 118–120. Er nennt als Argumente: 1.) Tertullian behandelt die angerissene Frage gar nicht, sondern beendet die Diskussion sofort. Daher ist anzunehmen, dass er die Meinung anderer Leute wiedergibt. 2.) Die Parallele in 17,2 lege diese Deutung nahe. 3.) Seine Bezugnahme auf die Argumente anderer Leute in 19,2, die eine Parallele zu 17,2 und 18,4 bildet. 4.) Die Konstruktion des vorhergehenden Satzes, die besage, dass Tertullian die in 17,2–18

erneut J.H. Waszink und J.M.C. van Winden und versteht das *nunc* als ein textliches Gliederungselement. Neben den in ihrem Kommentar genannten Parallelen spricht besonders der von J.P.G. van der Nat und R. Braun hervorgehobene Rückbezug auf die Kap. 17,2–18 in 19,1 (*in isto capitulo*<sup>230</sup>) für diese Deutung. Außerdem weist das hier vertretene Gesamtverständnis von idol. 19,1 ebenfalls in diese Richtung. Das lässt zumindest die Möglichkeit zu, dass es sich bei christlichen Soldaten niederen Ranges in Karthago keineswegs um ein Novum gehandelt hat. Vielleicht war es bereits eine Gegebenheit, welche die Gegner Tertullians in der Debatte vorbrachten, um im Anschluss daran für die Legitimität der Übernahme von Ämtern zu argumentieren. Damit ist aber keinesfalls bestritten, dass diese Frage zur Zeit Tertullians in der karthagischen Gemeinde diskutiert wurde. Im Gegenteil, dass es eine solche, sehr lebhaft diskutierte Diskussion gegeben hat, macht idol. 19 mehr als deutlich.

---

vorgetragene Gründe ausreichen würden. Nur wegen seiner Gegner, denen sie nicht zu genügen scheinen, spreche er die Soldatenfrage noch einmal eigens an. 5.) Das unpersönlich vorgetragene *at nunc quaeritur* zeige ebenfalls an, dass Tertullian hier nicht für sich spreche. Ebenso entscheiden sich FREUDENBERGER, Frage, 274; GEERLINGS, vorkonstantinische Kirche, 5; BRENNECKE, An fidelis (2007), 215, v. a. mit Verweis auf das *hinc proxime* in 17,2. Und auch H. Kellner hat das *nunc* bereits so übersetzt (KELLNER, Tertullian (BKV 1.7), 168). Die These von MONCEAUX, Histoire littéraire, 206–207, Anm. 8, dass Tertullian mit dem *nunc* eine „allusion au traité de la Couronne“ mache, ist allein schon aus Gründen der hier vertretenen Datierung zu verwerfen. Zur Kritik daran vgl. VAN DER NAT, de idololatria, 11; BRAUN, Chronologica Tertulliana, 279, mit Anm. 37, wo er auch teilweise auf W. Rordorf eingeht; WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 267.

**230** „Tert. evidently had made himself a division of the treatise into chapters. It seems probable that he made the present chapter begin at 17, 2: *Hinc proxime dissertatio oborta est.*“ (WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 272).

## Exkurs: Das römische Heer in der Lebenswelt Tertullians – Der *exercitus Africanus*

Um das Aufkommen einer solchen Diskussion besser zu verstehen, ist es hilfreich, einen kurzen Blick auf das römische Heer der afrikanischen Provinzen zu werfen. Der *exercitus africanus* ist vor allem durch die Arbeiten von Y. Le Bohec sehr gut bekannt.<sup>231</sup>

Die größte Bedeutung besaß die einzige in der Provinz Africa stationierte Legion, die *legio III Augusta*, die zur Zeit Tertullians in Lambaesis stationiert war. In Karthago selbst standen jeweils eine Kohorte der *legio III Augusta* sowie eine Stadtkohorte, die *cohors I urbana*. In der Provinz waren nach bisher bekannten Belegen in der Regel mehrere Auxiliareinheiten, Reiter-Alen und Infanterie-Kohorten stationiert. Für das 2. Jhd. n. Chr. sind Belege für zwei Alen und etwa 13 Kohorten bekannt, wobei nicht immer klar ist, welche Einheiten zeitgleich dort stationiert waren. Insgesamt bestand der *exercitus Africanus* wohl aus ca. 12000 Soldaten.<sup>232</sup>

Im Verlauf des 2. Jhds. n. Chr. begann sich die Rekrutierung dieser Einheiten in Übereinstimmung mit einem reichsweiten Trend zu verändern. Seit dem Beginn des 2. Jhds. n. Chr. traten nämlich zunehmend Bewohner der Provinz *Africa proconsularis* in die Legion ein, die im 1. Jhd. n. Chr. noch fast vollständig aus Italikern und Galliern bestanden hatte.<sup>233</sup> Gegen Ende des 2. Jhds. n. Chr. stellten diese ‚Afrikaner‘ dann sogar die Mehrheit der Legionssoldaten. Das entspricht dem Muster der Rekrutierung im 2. Jhd. n. Chr. Im Verlauf dieses Jahrhunderts kam es zu einer immer stärkeren Entwicklung hin zur lokalen Rekrutierung.<sup>234</sup> Aus von Y. Le Bohec zusammengestellten Belegen<sup>235</sup> ergibt sich, dass in den Jahren 117–161 n. Chr. von 281 belegten Soldaten 41 % von außerhalb Nordafrikas kamen, 58 % ‚Afrikaner‘ waren und 24 % aus der Prokonsularis selbst stammten. Für die Jahre 161–192 n. Chr. liegen die Zahlen bei 4 %, 95 % und 37 % von insgesamt 65 belegten Soldaten, für die Jahre 193–238 n. Chr. bei 4 %, 95 % und 23 % von alles in allem 524 Soldaten. Auch die Zahl der Soldaten, bei denen die Herkunftsangabe *castris* lautet, steigt in den drei genannten Zeiträumen an: von 14 % über 21 % zu 36 %. In Einheiten außerhalb Nordafrikas, Legionen wie Auxiliareinheiten, finden sich ebenfalls vermehrt ‚Afrikaner‘, wie er ausführlich belegt<sup>236</sup>, darunter in relativ großer Zahl Soldaten, die aus der Prokonsularis stammen. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Y. Le Bohec auch für die Garnison Karthagos<sup>237</sup>, für die er als Ergebnis festhält: „En résumé, il apparait que, pour la garnison de Cart-

**231** Zu den im römischen Afrika stationierten Einheiten allgemein vgl. den Überblick bei LE BOHEC, Yann, *Le rôle social et politique de l'armée romaine dans les provinces d'Afrique*. In: Alföldy/Dobson/Eck (Hrsg.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft*, 207–226, hier 210–212; und LE BOHEC, Yann, *Histoire de l'Afrique*, 97–108. Zur *legio III Augusta* vgl. das monumentale Werk LE BOHEC, Yann, *La troisième légion Auguste*, (Études d'antiquités Africaines), Paris 1989, hier v. a. 335–355 und 367–406, zu ihrer Geschichte von Augustus bis zu den Severern. Die ebenfalls in Afrika stationierten Auxiliareinheiten behandelt LE BOHEC, Yann, *Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique proconsulaire et Numidie sous le Haut Empire*, (Études d'antiquités Africaines), Paris 1989, siehe hier v. a. 159–186. Siehe außerdem ECK, Werner, PANGERL, Andreas, *Neue Konsulndaten in neuen Diplomen*. In: ZPE 152 (2005), 229–262, hier 243–248. Einen guten Überblick über die Garnison der Stadt Karthago geben SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 101–103; und ausführlich LE BOHEC, Yann, *Études sur la garnison de Carthage*, en collaboration avec Noël Duval. In: BCTH N.S. 15/6 B, (1979–80/1984), 33–89, hier v. a. 47–79.

**232** LEPELLEY, Afrika, 86.

**233** LE BOHEC, Armee, 93.

**234** Vgl. LE BOHEC, Armee, 88–89 und 96–101, sowie sehr ausführlich LE BOHEC, *La troisième légion*, 491–530, der ebd., 495–503, eine umfassende tabellarische Übersicht über die bekannten Belege und die dort verzeichneten Herkunftsangaben bietet.

**235** LE BOHEC, *La troisième légion*, 503.

**236** LE BOHEC, *La troisième légion*, 508–517.

**237** LE BOHEC, *Études*, 58–62.

hage, on a recruté des hommes en Italie assez avant dans le II<sup>e</sup> siècle, et que, quand on a puisé dans la province, on s'est efforcé en un premier temps de choisir les éléments les plus anciennement romanisés.“<sup>238</sup>

Hat man diese Entwicklung vor Augen, ist das Aufkommen einer Diskussion um die Erlaubtheit des Heeresdienstes in der christlichen Gemeinde Karthagos wenig verwunderlich.

### Die Unvereinbarkeit der Gegensätze – Das Nein Tertullians

Nach der Klärung dieser Punkte ist es jetzt möglich, die Antwort auf die von Tertullian selbst gestellte Frage zu besprechen und sich der Interpretation des Kapitels als Ganzem zuzuwenden. Ist es also möglich, als Christ in das Heer einzutreten oder aber der Bekehrung zum Christentum im Heer zu verbleiben? Für Tertullian ist die Antwort auf beide Fragen eindeutig: Nein!<sup>239</sup> Ein Mensch könne nicht zwei Herren auf einmal dienen, Gott und dem Kaiser. Bei diesem negativen Bescheid differenziert er auch nicht mehr zwischen den beiden angesprochenen Gruppen, als Soldaten getauften Christen und Christen, die erst nach ihrer Taufe Soldaten werden wollen. Beiden Gruppen schleudert er sein kategorisches und undifferenziertes ‚Nein‘ entgegen. Der Grund, den er dafür nennt, ist die Unvereinbarkeit zweier *sacramenta*, zweier *signa* und zweier *castra*.<sup>240</sup>

Mit den *sacramenta* bezeichnet Tertullian zum einen das Taufgelöbnis (*sacramentum divinum*)<sup>241</sup>, das den Christen an Gott bindet, und zum anderen den Fahneneid (*sacramentum humanum*)<sup>242</sup>, der einen Soldaten an den Kaiser bindet. Ein

<sup>238</sup> LE BOHEC, Études, 62.

<sup>239</sup> Idol. 19,2–3.

<sup>240</sup> Vgl. BÖHM, de idololatria, 160; und WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 272–273; außerdem HARNACK, Militia Christi, 59–60; RYAN, Rejection, 18; CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 257; KARPP, Stellung, 501; RORDORF, Tertullians Beurteilung, 110 und 133–138; GERO, Miles Gloriosus, 297; HELGELAND, Christians (ANRW), 738–739; SWIFT, War (ANRW), hier 846–847; BRENNECKE, An fidelis (2007), 215. Noch immer wichtig für das Verständnis von *sacramentum* und *signum* ist der Beitrag von DÖLGER, Franz Josef, Sacramentum Militiae – Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Waserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur. In: Antike und Christentum 2, (1930), 268–280.

<sup>241</sup> Siehe auch scorp. 4,5, spect. 24,4 sowie mart. 3,1: *vocati sumus ad militiam dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus*. / „Wir sind schon dann zum Kriegsdienst für den lebendigen Gott gerufen, wenn wir mit den Worten des Fahneneides (= Taufgelöbnisses) antworten.“ (ÜS: AG). Vgl. WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 273 mit weiterer Literatur. Immer noch von Wert ist auch die Darstellung von HARNACK, Militia Christi, 33–38. Zur Taufe bei Tertullian vgl. kurz YARNOLD, s.v. Taufe III (TRE), 678–679 und ausführlich FERGUSON, Baptism, 336–350. Siehe außerdem die S. 67, Anm. 162 genannte Literatur.

<sup>242</sup> Vgl. dazu kurz HELGELAND, Christians (ANRW), 739; CLAUS, s.v. Heerwesen (Heeresreligion) (RAC), 1094; WATSON, Roman Soldier, 44–50; HELGELAND, Army Religion (ANRW), 1478–1480; RÜPKE, Domi militiae, 76–91; EDER, Walter; MALI, Franz, s.v. Sacramentum. In: DNP 10, (2001), 1199–1200; STÄCKER, Princeps, 293–308, mit Literatur (hier v.a. 293 Anm. 1), der v.a. die Bindekraft des Eides herausarbeitet; STOLL, Religions, 455; LE BOHEC, Armee, 80 und 277–278, mit Literatur. Belege für den Eid des römischen Soldaten finden sich z.B. in Pol. 6,21,1–3; Liv. 3,20,3–6; Dion. Hal. ant. 10,18,2;

Bruch des *sacramentum militiae* wurde auch in der Kaiserzeit noch immer als ein *nefas* verstanden, also als „ein frevelhaftes Vergehen gegen die Götter“<sup>243</sup>. Denn, so F. J. Dölger zugespitzt: „Das Ganze, die Signierung, die Eintragung in das Buch und der Eid, die im Schwur vollzogene Verpflichtung an den Kaiser, ist eine Weihe wie die Weihe an einen Gott.“<sup>244</sup> So schreibt der jüngere Seneca:

„Wie die erste Verpflichtung des Militärdienstes die Achtung vor den Göttern, die Liebe zu den Feldzeichen und die grundsätzliche Ablehnung der Fahnenflucht ist und dann denen, die den Eid geschworen haben, leicht alles Übrige abverlangt und befohlen werden kann, [...]“<sup>245</sup>.

Worum es sich bei den genannten *signa*<sup>246</sup> (*signum diaboli* und *signum Christi*) handelt, ist nicht ganz klar. W. Rordorf<sup>247</sup> schlägt drei Möglichkeiten vor, diesen Begriff zu verstehen: Seines Erachtens am wahrscheinlichsten ist die Deutung als militärische Losung beziehungsweise Kennwort<sup>248</sup> einerseits und als christliches Glaubensbekenntnis andererseits. Oder es könnte sich im militärischen Bereich um die bleierne

---

11,43,1–6; Veg. mil. 2,5; Tac. hist. 1,55; Plin. epist. 10,52. Als Beispiele seien angeführt: Aus republikanischer Zeit, allerdings von einem augusteischen Autor, Liv. 3,20,3: [...] *omnes in verba iuraverint conventuros se iussu consulis nec iniussu abituros*. / „[...] haben alle geschworen, sie würden auf Geheiß des Konsuls kommen und nicht ohne seinen Befehl weggehen.“ (ÜS: H.J. Hillen). Und aus der Kaiserzeit, wenn auch aus einem Text, der im Vergleich zu Tertullian aus späterer Zeit stammt, Veg. mil. 2,5: *iurant autem milites omnia se strenue facturos, quae praeceperit imperator, numquam deserturos militiam nec mortem recusaturos pro Romana republica*. / „Es schwören nun die Soldaten, dass sie alles tüchtig erfüllen wollen, was der Kaiser befiehlt, niemals den Kriegsdienst verlassen und nie den Tod für den römischen Staat verweigern werden.“ (ÜS: F. Müller). Dabei sprach in der Regel je ein Mann aus der Legion den Eid, die anderen schworen dann, einzeln aufgerufen, indem sie durch die Formel *idem in me* das gesagte bekräftigten (vgl. MARQUARDT, Joachim, Römische Staatsverwaltung, Bd. 2, (Handbuch der römischen Alterthümer 5), Leipzig 1876, 373 mit Anm. 1–3 (Belege); Helgeland, Army Religion (ANRW), 1479 (Belege); WEBSTER, Army (1998), 120). Bei der jährlichen Wiederholung (s. unten S. 139, Anm. 528), der *nuncupatio votorum* am Geburtstag des Kaisers, an seinem *dies imperii* und am 03. Januar, dem Tag der Erneuerung des *sacramentum*, wurde evtl. eine verkürzte Form verwendet, die alle Soldaten mitsprechen konnten (vgl. WATSON, Roman Soldier, 49; HELGELAND, Army Religion (ANRW), 1479; CLAUS, s.v. Heerwesen (Heeresreligion) (RAC), 1094).

**243** STÄCKER, Princeps, 302. Zur bindenden Kraft des soldatischen Eides vgl. STÄCKER, Princeps, 301–308, der für die religiöse Komponente dieser Bindewirkung (ebd., 301–303) auf Stellen wie Sen. epist. 95,35 und Tac. hist. 4,58 verweist (ebd., 302). Zur persönlichen Komponente der Bindewirkung vgl. ebd., 304–306. Den religiösen Gehalt und seinen (in der Theorie) unbedingt verpflichtenden Charakter hatte bereits DÖLGER, *Sacramentum Militiae*, ausführlich herausgearbeitet.

**244** DÖLGER, *Sacramentum Militiae*, 280. Auch BARTH, *Haltung*, 22, spricht im Anschluss an F. Dölger von einer „Soldatenweihe“.

**245** Sen. epist. 95,35: *Quemadmodum primum militiae vinculum est religio et signorum amor et deserendi nefas, tunc deinde facile cetera exiguntur mandanturque iusiurandum adactis [...]* (ÜS: R. Nickel).

**246** Vgl. GEORGES, s.v. signum, Bd. 2, 2663–2665; OLD, s.v. signum, 1759–1760.

**247** Vgl. Rordorf, *Tertullians Beurteilung*, 117, Anm. 31.

**248** Siehe z. B. Suet. *Claud.* 42,2. In diesem Sinn wird oft auch die Parallele in coron. 11,3 verstanden; wahrscheinlich zu Recht (s. unten S. 129, Anm. 469). Vgl. KELLNER, *Tertullian* (BKV 1.24), 253/599; RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 114; ähnlich auch FONTAINE, *De corona*, 137–138.



Erkennungsmarke<sup>249</sup> beziehungsweise die Tätowierung oder Brandzeichnung<sup>250</sup> des in den Dienst übernommenen Rekruten handeln. Im christlichen Bereich ist auch eine Deutung als das Kreuzeszeichen<sup>251</sup> vorstellbar, mit dem der Täufling bezeichnet wird. Als dritte Möglichkeit erwähnt er die von den *signiferi* getragenen Feldzeichen des römischen Heeres<sup>252</sup> und das Kreuz als christliches Gegenstück dazu. Sowohl der

**249** RORDORF, Tertullians Beurteilung, 117, Anm. 31 verweist auf Acta Maximiliani 2,4: *Dion ad Maximilianum: milita et accipe signaculum. respondit: non accipio signaculum. iam habeo signum Christi Dei mei.* / „Dion sagte zu Maximilianus: Diene und nimm das Siegel an. Dieser antwortet: Ich nehme das Siegel nicht an, ich trage schon das Zeichen Christi, meines Gottes.“ (ÜS: GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 1, 167). Siehe auch MUSURILLO, Herbert (Hrsg.), The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972, xxxvii und 244–249; sowie KRÜGER, Gustav; RUHBACH, Gerhard (Hrsg.), Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen 1965, 86–87. GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 1, 399, Anm. 15, kommentieren die Stelle wie folgt: „Vgl. auch 2,6: *Signum salutare domini mei Iesu Christi*; gemeint ist das Zeichen des Kreuzes, welches den christlichen Taufbewerbern feierlich auf die Stirn gezeichnet wurde (ähnlt. Tert. coron. 11,3 [...]) [...]“. Zu den *signacula* vgl. DÖLGER, Sacramentum Militiae, 268–270, unter Bezugnahme auf Acta Maximiliani 2,4; LE BOHEC, Armee, 80.

**250** Diese Praxis dürfte zur Zeit Tertullians noch nicht üblich gewesen sein, eindeutig belegt ist sie erst für das 4. Jhd. n. Chr.; vgl. DÖLGER, Sacramentum Militiae, 273–280; und WATSON, Roman Soldier, 50–51. Damit entfällt diese Möglichkeit für die Interpretation von idol. 19.

**251** Vgl. DÖLGER, Sacramentum Militiae, 279–280, unter Bezug auf Cyr. Hier., catech. 12,8; GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 1, 399, Anm. 15. RENAULT, Luc, Wurden die Eingeweihten der Mithras-Mysterien auf der Stirn gekennzeichnet? – Für eine neue Lesart von Tertullians De Praescr. 40, 4. In: Trivium 4, (2009), <http://trivium.revues.org/3465> (letzter Abruf: 10.06.2019), 1–25, hier 9 mit Anm. 66–67, weist darauf hin, dass sich bei Tertullian überhaupt die ältesten Belege für die Verwendung von *signare* und *signaculum* im Sinne von sich auf der Stirn bekreuzigen und für einen Bekreuzigungsritus bei der Taufe finden. Für das tägliche sich bekreuzigen in der Art eines bereits etablierten Ritus siehe coron. 3,4: *ad omnem progressum [...] frontem signaculo terimus.* / „Bei jedem Schritt [...] drücken wir ein Zeichen auf die Stirn.“ (ÜS: AG). Für einen Bekreuzigungsritus im Rahmen der Taufe siehe resurr. 8,3: *sed et caro abluitur ut anima emaculetur, caro unguitur ut anima consecratur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de deo saginetur.* / „Aber das Fleisch wird auch gewaschen, damit die Seele gereinigt wird, das Fleisch wird gesalbt, damit die Seele geweiht wird, das Fleisch wird (mit dem Kreuzeszeichen) gezeichnet, damit die Seele geschützt wird, das Fleisch wird durch Auflegung der Hand beschattet, damit auch die Seele durch den Geist erleuchtet wird, das Fleisch nährt sich an Leib und Blut Christi, damit auch die Seele von Gott gesättigt wird.“ (ÜS: AG). Vgl. außerdem praescr. 36,5, wo es über die Kirche heißt: *eam (sc. fidem, AG) aqua signat* / „ihn (d. h. den Glauben, AG) besiegelt sie mit Wasser“ (ÜS: AG).

**252** So z. B. GERO, Miles Gloriosus, 297, Anm. 297. Als technischen Begriff meint *signum* das sehr wahrscheinlich auf der Ebene des Manipels (oder/und vielleicht der Kohorte) verwendete Feldzeichen im Unterschied zum Adler (*aquila*) der Legion oder dem Kaiserbildnis (*imago*). Allgemein konnte der Plural *signa* für alle Feldzeichen, die *signa*, die *vexilla*, die *aquilae* und die *imagines* verwendet werden und so dürfte ihn auch Tertullian zumindest in Apol. 16,8 mit Blick auf die *vexilla* gebrauchen (s. oben S. 65, Anm. 152). Vgl. GEORGES, s.v. signum, Bd. 2, 2663–2665; zu den Feldzeichen allgemein außerdem WATSON, Roman Soldier, 128–129 und 46, Abb. 8; SESTON, s.v. Feldzeichen (RAC); DOMASZEWSKI, Alfred von, Die Fahnen im römischen Heere. In: Domaszewski, Alfred von (Hrsg.), Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte, Darmstadt 1972, 1–80; WEBSTER, Army (1998), 133–139; LE BOHEC, s.v. Feldzeichen (DNP), mit Abbildungen; STRÄCKER, Princeps, 169–205; LE BOHEC, Armee, 53 und Tafel V,7,8; VI,9; VIII,12c (Abbildungen). Zu deren religiösen Gehalt siehe die Bemerkungen oben S. 65,



militärische Kontext als auch der Bezug auf die Taufe lassen prinzipiell alle drei Interpretationen möglich erscheinen. Die Parallele in Apol. 16,8, die der vorliegenden Stelle inhaltlich näher steht als Acta Maximiliani 2,4 und coron. 11,3, dürfte die dritte Übersetzung als Feldzeichen, wohl auch hier mit Blick auf die kreuzförmigen *vexilla*<sup>253</sup>, am wahrscheinlichsten machen. Allerdings lassen sich die anderen Möglichkeiten, und hier vor allem die erste, nicht mit letzter Sicherheit ausschließen.

Die zwei erwähnten *castra* sind die Kirche als Lager des Lichts (*castra lucis*) und das römische Militärlager als Lager der Dunkelheit (*castra tenebrarum*), bei dem Tertullian unter Umständen noch an den speziellen Fall von Heiligtümern des Mithras, eines im Heer sehr populären Kultes<sup>254</sup>, denkt<sup>255</sup>.

Die drei genannten Faktoren, die alle einen Bezug zur Taufe<sup>256</sup> als dem Anfang und Grund des Christseins aufweisen, machen in Tertullians Augen den Soldatendienst für Christen prinzipiell unmöglich, denn: „Es kann nicht eine Seele zweien verpflichtet sein, Gott und dem Kaiser.“<sup>257</sup> Ein christlicher Soldat würde durch die mit seinem Beruf gegebene absolute Bindung an den Kaiser einen Loyalitätskonflikt eingehen, der mit seiner durch die Taufe gegebenen, gleichfalls absoluten Bindung an Christus unvereinbar wäre. Das gilt umso mehr, als gerade der im Heer sehr intensiv

---

Anm. 153 und vgl. außerdem DOMASZEWSKI, Religion, 9–14; WATSON, Roman Soldier, 127–131; SESTON, s.v. Feldzeichen (RAC), 702–705; ANKERSDORFER, Studien, 29–44; HELGELAND, Army Religion (ANRW), 1473–1478; RÜPKE, Domi militiae, 184–188; CLAUSS, s.v. Heerwesen (Heeresreligion) (RAC), 1090–1092; STÄCKER, Princeps, 205–212; STOLL, Fahnenwache; Stoll, Religions, 457–461 mit Abbildungen; LE BOHEC, Armee, 285–287.

**253** So auch GERO, Miles Gloriosus, 297, Anm. 74.

**254** Siehe coron. 15,3, wo er über ein Ritual, das in einem Mithraeum stattfindet, schreibt, es finde statt *in castris vere tenebrarum* / „im wirklichen Heerlager der Finsternis“ (ÜS: AG); s. unten S. 151 f. Vgl. BIRLEY, Religion (ANRW), hier 1518–1520; HELGELAND, Army Religion (ANRW), 1497–1498; WATSON, Roman Soldier, 132–133; LE BOHEC, Armee, 290.

**255** Vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 739: „When he [Tertullian, AG] mentioned the phrase, ‚camp of light and camp of darkness,‘ his point is to compare the church, which met in conventional houses, with the cult of Mithra celebrated most frequently in subterranean sanctuaries which were, therefore, dark.“ Ebenso HELGELAND, Army Religion (ANRW), 1498, wo er auf coron. 15,3–4 als Parallele verweist. Einen Überblick über die Haltung der römischen Armee gegenüber östlichen Kulturen bietet HOEY, Official Policy; vgl. außerdem WATSON, Roman Soldier, 131–133; STOLL, Religions, 464–468; LE BOHEC, Armee, 289–292.

**256** Bei der Taufe bzw. dem Taufgelöbnis setzt Tertullian in *De idololatria* mehrfach an, so bereits in 6,1 sowie in 12,1 und 24,3. Auch wo dies nicht explizit erwähnt wird, ist der prinzipielle Ansatz bei der Taufe als dem Beginn und der Grundlage des Christseins in der Argumentation Tertullians vielfach mitzudenken. Das gilt umso mehr als die herausgehobene Bedeutung der Taufe sowohl bei Tertullian als auch bei seinen Gegnern gleichermaßen unumstritten war (vgl. MÜHLENKAMP, Heiden, 142). Vgl. dazu auch BARNES, Tertullian, 100. Zur Taufe bei Tertullian siehe oben S. 82, Anm. 241.

**257** Idol. 19,2: *non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari*. (ÜS: H. Böhm). Tertullian spielt hier auf das Jesuswort aus Mt 6,24/Lk 16,13 an, das er einer „politischen Interpretation“ unterzieht, „die in der frühen Auslegungstradition ohne Parallele ist“ (BRENNECKE, An fidelis (2007), 215).

ausgeübte Kaiserkult diese Bindung an den Herrscher auch noch religiös unterlegte.<sup>258</sup> Wie W. Rordorf es ausdrückt: „es wäre gleichbedeutend mit Fahnenflucht, aus dem Heerlager des Lichts wieder in das Heerlager der Finsternis überzulaufen“<sup>259</sup>. Im Sinne der weiten Definition von Idolatrie, die Tertullian vertritt und auch hier wieder voraussetzt, sowie mit Blick auf die grundsätzliche Orientierung an der Taufe muss man festhalten, dass der Beruf des Soldaten hier mit dem Maßstab des Götzendienstes gemessen und verurteilt wird. Deshalb, nämlich weil er Götzendienst ist<sup>260</sup>, ist er nicht erlaubt.<sup>261</sup> Und es ist eben dieser weite Idolatriebegriff, der es Tertullian ermöglicht, den Dienst der einfachen Soldaten, die im Unterschied zu den Offizieren nicht der *necessitas immolationum*<sup>262</sup> unterliegen und nicht direkt an Opferhandlungen beteiligt sind, ebenfalls in das Idolatrieverbot einzuschließen und damit zu verbieten.<sup>263</sup>

---

**258** Vgl. RORDORF, Tertullians Beurteilung, 137–138. Zum Kaiserkult im römischen Heer vgl. das sog. Feriale Duranum aus der Mitte der ersten Hälfte des 3. Jhds. v. Chr. z. B. bei HELGELAND, *Army Religion* (ANRW), 1481–1488; und bei LE BOHEC, *Armee*, 280–282; dazu ausführlich NOCK, *Roman Army*; und GILLIAM, *Military Feriale*; STÄCKER, *Princeps*, 329–363. Außerdem allgemein zum Kaiserkult im Heer DOMASZEWSKI, *Religion*, 68–78; WATSON, *Roman Soldier*, 132–133; ANKERSDORFER, *Studien*, 45–115; CLAUS, s.v. *Heerwesen* (*Heeresreligion*) (RAC), 1087–1090; RÜPKE, *Domi militiae*, 190–192; STÄCKER, *Princeps*, 308–329, der (ebd., 301–306) auch die sakrale Bedeutung des *sacramentum* gut aufzeigt; STOLL, *Religions*, 453–464; LE BOHEC, *Armee*, 288–289.

**259** RORDORF, Tertullians Beurteilung, 133. Dieser entwickelt (ebd., 133–136) Überlegungen zur Herkunft eines in diesem Sinne, nämlich dem der *militia Christi*, verstandenen Taufsakraments. Letztlich findet er dessen Ursprung bei der frühjüdischen Gruppe der Essener. RIESNER, *Militia Christi*, 57–58, schließt sich dem an.

**260** Gegen zuletzt wieder SIDER, *Killing*, 175; vgl. das ausführliche Zitat oben S. 70, Anm. 178.

**261** Vgl. HELGELAND, *Christians* (ANRW), 739; außerdem MOFFAT, *War*, 665; CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 257; KARPP, *Stellung*, 501; GERO, *Miles Gloriosus*, 297. Das Gewicht dieses ersten, grundsätzlichen Arguments vor dem Hintergrund des rhetorischen Aufbaus (*status definitionis*) der Schrift, ihrer Zielsetzung und des grundlegenden Ansatzes bei der Taufe wird in der Literatur nicht immer genügend beachtet. Vgl. z. B. CADOUX, *Christian Attitude*, 114–115; RYAN, *Rejection*, 18; SWIFT, *War* (ANRW), hier 846–847; etwas besser, aber noch immer nicht befriedigend SWIFT, *Views*, hier 283 mit Anm. 11. Für BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 215, der die Argumentation Tertullians ja im Sinne „einer politischen Interpretation von Mt 6,24/Lk 16,13“ versteht, schließt dieser politische Aspekt den Bezug auf den Götzendienst gerade nicht aus, sondern vielmehr ein, vgl. ebd., 228.

**262** Idol. 19,1: „Notwendigkeit, zu opfern“ (ÜS: AG).

**263** Es ist unberechtigt, wenn GERO, *Miles Gloriosus*, 297, meint, Tertullian „demolishes this pitiful argument“ seiner Gegner. So erbärmlich ist deren Überlegung hinsichtlich der einfachen Soldaten gar nicht. Schließlich hat Tertullian in Kap. 17,1 den *liberti* und den *officiales* gestattet, ihren Dienst bei ihren Patronen und Vorgesetzten weiterhin zu versehen, wenn sie sich der direkten Beteiligung an Opferhandlungen entziehen können. Der zentrale Unterschied ist einerseits, wie so oft in *De idololatria*, der Idolatriebegriff selbst, den Tertullian weiter fasst als seine Gegner, und andererseits dessen konkrete Anwendung, bei der Tertullian seinen eigenen Maßgaben folgt; vgl. dazu MÜHLENKAMP, *Heiden*, 142–143 und 146–147; GERSTACKER, *De idololatria*, 19–20.

### Die Exempla der Gegner

Nach diesem prinzipiellen Urteil könnte die Angelegenheit eigentlich schon entschieden sein. Tertullian geht daraufhin aber in *idol.* 19,2 zunächst noch auf die Argumente seiner Gegner<sup>264</sup> ein.<sup>265</sup> Diese hatten allem Anschein nach, ähnlich wie bei der Frage nach den Ämtern, auf alttestamentliche *exempla*<sup>266</sup> verwiesen, um ihre Position zu stützen.<sup>267</sup> Erneut gewährt er Einblick in die Argumentation der Gegner und nennt Mose und Aaron, die einen Stab (*virga*) beziehungsweise eine Spange (*fi-*

---

**264** Hier scheint es, dass OSBORN, Tertullian, 85, Tertullian missversteht, denn er lässt Tertullian in *idol.* 19,3 „military precedents“ anführen, scheinbar um die Möglichkeit christlichen Heeresdienstes zu belegen.

**265** Es ist charakteristisch für die Argumentationsweise Tertullians, zuerst ein eigentlich entscheidendes Argument zu bieten, dann noch einmal innezuhalten, Gegenargumente zu bedenken, scheinbar einen Schritt zurück zu machen, nur um dann auch diese Gegenargumente zu widerlegen und seine eigene Position nur umso fester zu untermauern. Siehe in *De idololatria* z. B. Kap. 4–7, wo nach den Überlegungen in Kap. 4 der Fall schon entschieden sein könnte, Tertullian dann in Kap. 5 Argumente seiner Gegner anführt, ehe er in Kap. 6 noch einmal bei der Taufe neu ansetzt und unter Widerlegung weiterer Gegenargumente seine Kontrahenten rhetorisch niederstreckt. Vgl. zu diesem Sachverhalt treffend CAMPENHAUSEN, Lateinische Kirchenväter, 16: „Aber gleichzeitig spielt er [Tertullian, AG] gerne den noblen Polemiker, der seine Fechtstöße zurückhält, weil er nichts ungeprüft verurteilen möchte und jedem Andersdenkenden zunächst sein Recht, ja mehr als sein Recht zu lassen bereit ist. [...] Oft lässt er den geschlagenen Gegner noch einmal frei, gönnt ihm scheinbar noch eine Chance [...], um seine Position auch so noch zum zweiten, dritten und vierten Mal unter dieser und unter jeder denkbaren Voraussetzung immer weiter zu zertrümmern [...].“

**266** Auch die Diskussion möglicher *exempla* für und wider ist Bestandteil des *status definitionis*. Diese dienen, wie Cicero (*inv.* 2,18,55) schreibt, zum einen der „Bekräftigung dieser Begriffsbestimmung“, zum anderen der „Trennung der eigenen Tat von jener Begriffsbestimmung“ / *Deinde huius confirmatio similibus et exemplis et rationibus, poste sui facti ab illa definitione separatio*. (ÜS: Th. Nüßlein).

**267** *Idol.* 19,2; vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 739; BRENECKE, *An fidelis* (2007), 215 mit Anm. 182; HUNTER, *Curch* 172, der zu Recht festhält: „It is worth noting that Tertullian's position was not the only one taken by Christians at this time. The very argument he presents in the treatise *On Idolatry* suggests that there were Christians who defended their presence in the army by appealing to examples from the Old and New Testaments [...]“. Die Herabsetzung als „angebliche Schriftbeweise andersdenkender Christen“ bei FREUDENBERGER, *Frage*, 274, wird der Ernsthaftigkeit der Argumentation nicht gerecht. Angesichts der Tatsache, dass Tertullian hier Christen zu Wort kommen lässt – wenn auch indirekt –, die mit biblischen *exempla* theologisch argumentieren, ist erstaunlich, dass YODER, *Pacifism*, 49 schreiben kann: „He [Tertullian; AG] was contradicted only by people who did not know the tradition or who were being unfaithful to it. We have no record that they ever argued their case.“ Ähnlich formulierte er bereits in YODER, *War*, 99: „There are no written testimonies, no signs of accountable advocacy, to explain what the people thought they were doing who were at the same time Christians and soldiers.“ Genau hier, in *idol.* 19,2–3 sowie für die Ämterfrage in *idol.* 17,2 liegt eine solche Erklärung, eine solche Argumentation in rudimentärer und von Tertullian sicherlich verkürzter Form vor. Mit Blick auf die interessante Parallele in *paed.* 3,12,91,2 (s. unten S. 91, Anm. 290 und ausführlich unten S. 212ff.) wäre vielleicht auch Clemens Alexandrinus als weiterer Advokat einer legitimen christlichen Präsenz im Heer zu sehen. Gegen HUNTER, *Curch* 172, spricht Tertullian hier außerdem nicht „specifically about the immorality of violence and bloodshed“. Vielmehr behandelt er in strenger Parallelität zu *idol.* 17–18 biblisch-theologisch begründete Einwände seiner Gegner und damit zusammenhängende Probleme, die sich aus seinem erweiterten Idolatriebegriff ergeben.

*bula*) getragen haben, Johannes den Täufer, der sich mit einem Riemen gegürtet hat (*lorum cingere*) und Josua (*Iesus Nave*), der ein Heer geführt hat (*agmen agere*).<sup>268</sup> Hier wird offensichtlich versucht, mit der Begriffsgleichheit dieser Bekleidungsstücke mit bestimmten militärischen Gegenständen des römischen Heeres zu argumentieren.<sup>269</sup>

Außerdem führt Tertullian gleich darauf noch ein weiteres, in diesen unmittelbaren Zusammenhang gehörendes Argument an, das aufgrund einer textkritischen Problematik zumindest kurz näher betrachtet werden muss.<sup>270</sup>

Der Text dieser Stelle nach der Ausgabe von J. Waszink und J. van Winden, der auch dieser Arbeit zu Grunde liegt, lautet: *et virgam portavit Moyses, fibulam et Aaron, cingitur loro et Iohannes, agmen agit et Iesus Naue*, – *bellavit et Petrus, si placet ludere*.<sup>271</sup> Das zu diskutierende Argument findet sich im Nachsatz: *bellavit et Petrus*.

In dieser Form findet sich besagter Text nämlich in keiner Handschrift<sup>272</sup> oder alten Ausgabe. Die wichtigste Grundlage für die Rekonstruktion des Textes findet sich in den beiden ältesten Ausgaben, die diesen Text aufweisen, derjenigen von Mesnart (B; 1545) und der von Gelenius (Gel; 1550).<sup>273</sup> Sie bieten allerdings zwei verschiedene Lesarten: B liest: *virgam portabit, cingetur loro, agmen aget* und *bellavit et populus*. Dagegen liest Gel: *virgam portavit, cingitur loro, agmen agit* und *bellavit et populus*.<sup>274</sup>

Mit J. Waszink und J. van Winden ist aufgrund von syntaktischen und inhaltlichen Überlegungen der Lesart von Gel. der Vorzug zu geben.<sup>275</sup>

**268** Für die textlichen Unsicherheiten an dieser Stelle, die einigen Einfluss auf das Verständnis haben, vgl. WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 268–269. Zu den genannten Beispielen siehe Ex 4,2; 17,5 (Mose); Ex 28,12 sowie mit Blick auf einen späteren Hohepriester 1. Makk 14,44 (Aaron) und Num 13,16 (Josua); und Mt 3,4; Mk 1,6 (Johannes der Täufer).

**269** Vgl. BÖHM, *de idololatria*, 161; und WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 273: *Virga* kann nicht nur verschiedene Arten von normalen Stäben und Ruten bezeichnen, sondern auch die Ruten in den *fascis* der Liktoren und daher metonymisch diese selbst (Flor. 1,26,3; Ov. Trist. 5,631f.) sowie die *vitae* oder *virga vitae*, den Kommandostab des römischen Zenturio (Tac. ann. 1,23; Iuv. 8,247 und 14,63). Eine *fibula* konnten man nicht nur an ziviler Kleidung tragen, sondern sie stellte auch ein militärisches Ehrenabzeichen dar (Plin. n.h. 33,39). Und *lorum* meint nicht nur einen gewöhnlichen Gürtel, sondern auch den Gürtel, der Teil der Uniform des Soldaten war.

**270** Die folgende knappe Übersicht stützt sich auf WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 267–269, deren gründliche Diskussion hier verkürzt wiedergegeben wird und deren Lösung diese Arbeit folgt.

**271** „Einen Stab hat auch Moses getragen, auch Aaron trug eine Spange, mit einem Riemen gürtete sich auch Johannes, einen Zug hat auch Jesus Nave angeführt, – es kämpfte auch Petrus, wenn es uns zu Scherzen beliebt.“ (ÜS: AG nach H. Böhm).

**272** Die einzige Handschrift, die *De idololatria* enthält, der Codex Agobardinus (A) aus dem 9. Jhd., bricht mit 18,9,7 (*evitandum*) ab. Zu den Handschriften vgl. VAN DER NAT, *de idololatria*, 1; BÖHM, *de idololatria*, 2; und WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 1–2.

**273** Zu den Editionen von Mesnart (B) und von Gelenius (Gel) vgl. VAN DER NAT, *de idololatria*, 2; BÖHM, *de idololatria*, 2–3; und WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 3–4.

**274** Eine solche Abfolge von Perfekt – Präsens – Präsens – Perfekt findet sich auch andernorts bei Tertullian; s. dazu mit Belegen WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 268.

**275** WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 268–269, mit ausführlicher Diskussion, die hier verkürzt referiert wird.

1. Würde man B als *lectio difficilior* folgen, müsste man *bellavit* zu *bellabit* korrigieren.<sup>276</sup> Das angeführte Argument der Gegner würde dann paraphrasiert lauten: „Mose wird einen Stab tragen, Aaron eine Spange etc. und so wird auch das Volk (der Christen) Krieg führen.“ Unter *populus* müsste man also die Christen als Gottesvolk verstehen. Dem stehen allerdings gewichtige Probleme entgegen.
  - a. Der Satz ist syntaktisch so eng mit dem Vorhergehenden verbunden, dass ein Wechsel von den *exempla* der alttestamentlichen Vergangenheit auf die Christen der Gegenwart nicht passen kann. Außerdem wäre nach dem Verweis auf das Heer unter Josua ein Bezug von *populus* auf das Volk Israel nur natürlich.<sup>277</sup> Dafür spricht auch, dass ein solcher Gebrauch von *populus* in entsprechenden Texten dieser Zeit üblich ist.<sup>278</sup>
  - b. Das *si placet ludere* wäre als eine spöttische Abqualifizierung der alttestamentlichen *exempla* zu verstehen. Ein solcher Umgang mit dem von Tertullian sonst hoch geschätzten Alten Testament erscheint schwer vorstellbar.<sup>279</sup> Noch dazu entspricht die Argumentation der Gegner dem Schriftgebrauch der Zeit wie auch dem Tertullians.<sup>280</sup>
2. Folgt man dagegen Gel, lautete das Argument in etwa: „Mose hat einen Stab getragen, etc. und das Volk (Israel) hat Krieg geführt.“ Der Bezug von *populus* auf Israel ist jetzt eindeutig, alle *exempla* verweisen auf die alttestamentliche Vergangenheit. Allerdings ergeben sich auch hier Schwierigkeiten.

---

**276** WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 268.

**277** So explizit RORDORF, Tertullians Beurteilung, 108, der in seiner Übersetzung „Israel“ hinzufügt.

**278** Vgl. für Belege KROYMANN, Emil, Quaestiones Tertullianae Criticae, Innsbruck 1893, 104; und im Anschluss an diesen Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima, hrsg. von Jan H. WASZINK, (Supplements to Vigiliae Christianae 100), Neudr. d. Ausg. von 1947, Leiden, Boston 2010, 178 – 179. Letzterer verweist für Tertullian auf idol. 3,4 und anim. 15,4.

**279** Viele Autoren nehmen dieses Problem nicht zur Genüge wahr. Vgl. z.B. RYAN, Rejection, 18; CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 257; KARPP, Stellung, 501; RORDORF, Tertullians Beurteilung, 110 – 111; GERO, Miles Gloriosus, 297; Swift, War (ANRW), 846 – 847. Auch HELGELAND, Christians (ANRW), 739; sowie BRENNECKE, An fidelis (2007), 215, geben diesem Punkt nicht genügend Gewicht. Anders dagegen HARNACK, Militia Christi, 61; und KLEIN, Tertullian, 109 – 110 mit Anm. 15. Letzterer hält die Schärfe des *si placet ludere* für den misslungenen Versuch, „eine dahinter steckende Unsicherheit“ (109) zu verbergen, und sieht darin einen von mehreren Gründen, diesen ganzen Text nicht ungeprüft als so absolut zu verstehen, wie er auf den ersten Blick klingt. Will man den Spott Tertullians tatsächlich auf alle genannten *exempla* beziehen, dann wäre R. Klein sicherlich Recht zu geben.

**280** Es kann keine Rede davon sein, dass Tertullian „deserved scorn on the fantastic appeals“ seiner Gegner ausgießt, wie GERO, Miles Gloriosus, 297, meint, noch handelt es sich um fehlgeleitete Bezugnahmen auf das Alte Testament durch „simpleminded Christians“, wie CADOUX, Christian Attitude, 174, schreibt. Auch Tertullian selbst benutzt das Alte Testament an anderer Stelle in ähnlicher Weise, darauf weist schon HARNACK, Militia Christi, 61, hin. Siehe nur beispielsweise seine Argumentation in idol. 4 – 5 und 17,1; in idol. 18 nimmt er die genannten *exempla* ebenfalls ernst, wenn er sie auch widerlegt.

- a. Zum einen ergibt sich ein inhaltlicher Bruch zu der folgenden Antwort Tertullians, der in 19,3 plötzlich mit den Christen fortzufahren scheint (*quomodo autem bellabit [...] quem dominus abstulit.*<sup>281</sup>).
- b. Das Problem des spöttischen *si placet ludere* ist ebenfalls nicht gelöst.

Angesichts dieser Probleme schlagen J. Waszink und J. van Winden folgende Lösung vor<sup>282</sup>, die auch im weiteren Verlauf dieser Arbeit zu Grunde gelegt wird: Grundsätzlich ist zwar der Lesart von *Gel* zu folgen, es muss aber darüber hinaus mit J. van der Vliet<sup>283</sup> und Th. Birt<sup>284</sup> eine Konjektur vorgenommen werden: statt *populus* ist *Petrus*<sup>285</sup> zu lesen. Das *bellavit et Petrus* wäre dann ein Einwurf Tertullians selbst, der nach Aufzählung der von seinen Gegnern vorgebrachten *exempla* diesen mit dem spöttischen Hinweis auf Petrus das Wort abzuschneiden versucht. Diese Interpretation bietet den Vorzug, dass

1. der ironische Zusatz *si placet ludere* dann ausschließlich auf diesen Einwurf zu beziehen wäre, nicht auf die alttestamentlichen *exempla*. Auf diese Weise wäre die Schärfe des Spottes sehr viel einfacher zu erklären.<sup>286</sup>
2. der Anschluss von 19,3 mit dem Singular *bellabit* dann leicht verständlich wäre, da Tertullian hier einfach mit Petrus fortfährt.<sup>287</sup>

Gegen die von seinen Gegnern angeführten alttestamentlichen *exempla* argumentiert Tertullian also wie folgt: Er schneidet ihnen mit einem spöttischen Verweis auf Petrus, der im Garten Gethsemane ja auch Krieg geführt habe und daher angeführt werden könnte, das Wort ab. Der angemerzte Scherz bezieht sich dann auf die Einordnung der Handlung des Petrus, der bei der Verhaftung Jesu einem Diener des Hohepriesters ein Ohr abschlug<sup>288</sup>, als *bellare*. Daraufhin dekonstruiert er sein eigenes, mit viel Ironie

---

**281** Die Verwendung des Singulars *bellabit* würde dann einer exemplarischen Personifikation ‚des Christen‘ schlechthin dienen.

**282** WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 269.

**283** VAN DER VLIET, *Studia Ecclesiastica*, 41–42. Dieser weist außerdem auf die Parallele anim. 9,8 hin, wo eine wichtige Handschrift (A) und die Editio Princeps von Gagneri *populus* lesen, Ursinus aber mit Rücksicht auf 2. Kor 12,2–4 *Paulus* als Konjektur vorgeschlagen hat. H. Kellner (Tertullians sämtliche Schriften, Bd. 2, übers. von H. KELLNER, Köln 1882, 300 mit Anm. 15) hält das allerdings für „eine unnötige Konjektur“. KROYMANN, *Quaestiones*, 104, hat sich ebenfalls dagegen ausgesprochen. Auch WASZINK, *De anima*, 12, bietet in seinem Text *populus* und weist in der Anmerkung darauf hin, dass die überlieferte Lesart von H. Kellner und E. Kroymann bestätigt wurde. In seinem ausführlichen Kommentar zur Stelle ebd., 178–179, befasst er sich auch mit den in Frage kommenden biblischen Bezugstexten sowie der Bezeichnung Israels als *populus*.

**284** BIRT, *Marginalien*, hier 176.

**285** Dieser Konjektur haben sich bereits Dom E. Dekkers (CCSL 2, 1120) in seinen Anmerkungen zum Text und BÖHM, *de idololatria*, 161–162, in ihrem Kommentar zur Stelle angeschlossen. Auch MÜHLENKAMP, *Heiden*, 83, folgt diesem Verständnis des Textes.

**286** So auch BÖHM, *de idololatria*, 162; WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 269.

**287** Darauf weist auch Dom E. Dekkers (CCSL 2, 1120) in seiner Anmerkung explizit hin.

**288** Joh 18,10–11; ohne namentliche Nennung des Petrus auch Mt 26,51–52; Mk 14,47; Lk 22,49–51.



vorgebrachtes *exemplum*. Petrus könne ja gar nicht mehr Krieg führen, hat Jesus ihm doch im Garten Gethsemane das Schwert abgenommen und ihn für seine falsche Handlung zurechtgewiesen. Unmittelbar daran anknüpfend stellt Tertullian heraus, dass diese Entwaffnung des Petrus das neue und für Christen allein verbindliche *exemplum* sei, an dem sie sich zu orientieren haben. Von diesem *exemplum* aus betrachtet, ist dann auch der von den Gegnern angeführte Schriftbeweis aus dem Alten Testament ungültig.<sup>289</sup> Der Grund dafür ist in Tertullians Augen, dass alle alttestamentlichen und auch die neutestamentlichen *exempla*, die er in einem Einschub noch hinzufügt<sup>290</sup>, durch die Entwaffnung des Petrus im Garten Gethsemane heils geschichtlich<sup>291</sup> entwertet wurden.<sup>292</sup>

**289** Idol. 19,2–3.

**290** Idol. 19,3: *nam etsi adierant milites ad Iohannem et formam observationes acceperant, si etsiam centurio crediderat, omnem postea militem dominus in Petro discinxit.* / „Denn wenn auch Soldaten zu Johannes gegangen waren und die Vorschrift erhalten hatten, die sie beobachten sollten, wenn sich auch ein Hauptmann zum Glauben bekehrt hatte, so hat doch der Herr jedem späteren Soldaten die Waffen abgenommen, als er Petrus entwaffnete.“ (ÜS: H. Böhm). Bei dem ersten Beispiel handelt es sich um die sogenannte Standespredigt Johannes des Täufers (Lk 3,10–14, hier v. a. V. 14: ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν καὶ στρατευόμενοι λέγοντες· τί ποιήσωμεν καὶ ἡμεῖς; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· μηδένα διασεῖσθε μηδὲ συκοφαντήσητε καὶ ἀρκείσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν. / „Da fragten ihn auch die Soldaten und sprachen: Was sollen denn wir tun? Und er sprach zu ihnen: Tut niemandem Gewalt oder Unrecht und lasst euch genügen an eurem Sold!“ (ÜS: LÜ 1984)). Das zweite Beispiel handelt mit Sicherheit von der Erzählung über den ‚Hauptmann von Kapernaum‘ (Mt 8,5–10; Lk 7,1–10), die in der Matthäusefassung (auszugsweise Verse 5–8.10) wie folgt lautet: 5 Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν 6 καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος. 7 καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν. 8 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς, ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου. [...] 10 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἄμην λέγω ὑμῖν, παρ’ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὔρον. / „Als aber Jesus nach Kapernaum hineinging, trat ein Hauptmann zu ihm; der bat ihn und sprach: Herr, mein Knecht liegt zu Hause und ist gelähmt und leidet große Qualen. Jesus sprach zu ihm: Ich will kommen und ihn gesund machen. Der Hauptmann antwortete und sprach: Herr, ich bin nicht wert, dass du unter mein Dach gehst, sondern sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht gesund. [...] Als das Jesus hörte, wunderte er sich und sprach zu denen, die ihm nachfolgten: Wahrlich, ich sage euch: Solchen Glauben habe ich in Israel bei keinem gefunden!“ (ÜS: LÜ 1984). Sollte auch die Bezugnahme auf die Soldaten, die zu Johannes dem Täufer kamen, zu den Argumenten der Gegner gehören, was durchaus wahrscheinlich ist, so würde sich hier eine interessante Parallele zu Clemens Alexandrinus ergeben. Dieser verwendet nämlich genau diesen Text in seinem ca. 197–200 n. Chr. abgefassten *Paedagogus* (3,12,91,2) und zitiert ihn dort als ein gültiges Herrenwort (gesprochen durch Johannes d. T.) zur ethischen Unterweisung. Siehe dazu unten S. 212ff. RIESNER, *Militia Christi*, 59, meint zu Recht, man könnte fast denken, hinter den Gegnern Tertullians in idol. 19 Clemens sprechen zu hören. Das Gewicht der Stelle Lk 3,14 trifft BARTH, *Haltung*, 5–6, sehr gut: „Von einer Verpflichtung, das Waffenhandwerk aufzugeben, ist keine Rede. Und doch müsste man angesichts der ernsthaften Anfrage der Soldaten unbedingt mit einem derartigen Bescheid rechnen, wenn Johannes die militärische Tätigkeit mit einem Leben nach Gottes Willen für unvereinbar hielte.“

**291** Zum heilsgeschichtlichen Denken Tertullians siehe oben S. 75, Anm. 204. RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 111, spricht sehr treffend davon, dass für Tertullian seitdem „eine neue, christliche Weltordnung in Kraft gesetzt“ sei.



Tertullian begründet seine Zurückweisung der Position der Gegner also in strenger Parallelität zu seiner Argumentation in Kap. 18 mit einer Bezugnahme auf den Gedanken der Heilsgeschichte und dessen Anwendung auf einen Ausspruch Jesu.

Zu der frühchristlichen Vorstellung einer sich entfaltenden Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen tritt ein zweiter gedanklicher Zugang hinzu, der sich mit jener sehr harmonisch vereint. Dabei handelt es erneut um ein rhetorisches Argumentationsmuster, eine der vier *quaestiones* des *genus legale* nämlich. Beim *genus legale*<sup>293</sup> geht es darum, Fälle zu bearbeiten, in denen eine schriftliche Autorität (ein Gesetzestext, eine schriftliche Zeugenaussage, ein Testament, etc.) die Entscheidungsgrundlage für den vorliegenden Streitfall bildet. Der an dieser Stelle zutreffende Fall ist das unter der Überschrift der *leges contrariae* beziehungsweise *ex contrariis legibus*<sup>294</sup> verhandelte Problem, dass sich zwei autoritative Texte widersprechen und daher eine Entscheidung getroffen werden muss, welcher Text das höhere Gewicht besitzt. Für diesen Fall schlägt Cicero in *De inventione* verschiedene Wege vor, wie man zu einer Lösung gelangen kann:

„Bei dieser Gattung passen für beide Seiten die nämlichen Gesichtspunkte und die nämlichen Vorschriften, daher weil beide ihr eigenes Gesetz verteidigen, das gegensätzliche entkräften müssen. Zuerst muss man also die Gesetze gegenüberstellen, indem man erwägt, welches von beiden Gesetzen bedeutendere, d. h. nützlichere, ehrenhaftere und unvermeidlichere Dinge berühre; daraus ergibt sich, dass, wenn es zwei oder mehr Gesetze sind, sie, wie viele es auch sind, nicht beachtet werden könnten, weil sie voneinander abwichen, sondern dass man das am meisten beachten müsse, welches die bedeutendsten Dinge zu berühren scheine; danach, welches von beiden Gesetzen später gegeben worden sei; denn gerade das letzte ist das gewichtigste; danach, welches von beiden Gesetzen etwas anordne, welches etwas erlaube; denn das, was befohlen wird, ist zwingend, was erlaubt wird, ist freiwillig; [...]“<sup>295</sup>

<sup>292</sup> In ähnlicher Weise scheint auch Origenes (hom. in Num. 20,5; hom. in Mt. 15,1–2; comm. ser. in Mt. 101–102) auf die Entwaffnung des Petrus anzuspitzen. Siehe dazu unten S. 332ff. und 340 ff.

<sup>293</sup> Zum *genus legale* bzw. den *status legales* siehe Cic. inv. 1,17–18; 2,116–164; part. 38,132–39,138; de orat. 1,140.244; 2,110–113; Quint. inst. 3,66–72; und v. a. 7,5,1–9,14; vgl. MARTIN, Rhetorik, 44–52 und 240–243; FUHRMANN, Rhetorik, 100–101 und 107–111. Bei den vier *quaestiones* oder Grundproblemen handelt es sich um das Problem von *scriptum* und *voluntas/sententia* (Wortlaut und Sinn), das der *leges contrariae* (widersprüchliche Gesetze), das der *ambiguitas* (Doppeldeutigkeit) und das der *rationatio* (Folgerung, Analogieschluss).

<sup>294</sup> Siehe Cic. inv. 2,144–147; part. 39,137–138; de orat. 2,110; Quint. inst. 7,7,1–10; vgl. MARTIN, Rhetorik, 48–50; FUHRMANN, Rhetorik, 109–110.

<sup>295</sup> Cic. inv. 2,145–147 (Auszug): [145] *In hoc genere utramque in partem idem loci atque eadem praecepta convenient, ideo quod uterque suam legem confirmare, contrariam infirmare debet. Primum igitur leges oportet contendere considerando, utra lex ad maiores, hoc est, ad utiliores, ad honestiores ac magis necessarias res pertineat; ex quo conficitur, ut, si leges duae aut si plures erunt, quotquot erunt, conservari non possint, quia discrepent inter se, sed ea maxime conservanda putetur, quae ad maximas res pertinere videatur; deinde, utra lex posterius lata sit; nam postrema quaeque gravissima est; deinde, utra lex iubeat aliquid, utra permittat; nam id, quod imperatur, necessarium, illud, quod permittitur, voluntarium est; [...]*. (ÜS: Th. Nüßlein). Cicero nennt noch etliche Kriterien mehr, die angewendet werden können. Siehe außerdem Cic. de orat. 2,110. Auch Quint. Inst. 7,2–3 nennt als eines von

Das zu erreichende Ziel benennt Cicero andernorts sehr deutlich: „[...] müssen wir auch im Fall von einander abweichenden Gesetzen ‚unseren‘ Gesetzestext verteidigen.“<sup>296</sup>

Es ist klar erkennbar, dass Tertullian nach dem Grundsatz vorgeht zu fragen, „welches von beiden Gesetzen später gegeben worden sei; denn gerade das letzte ist das gewichtigste“<sup>297</sup>. Der später gegebenen schriftlichen Anweisung, in diesem Fall dem späteren schriftlich überlieferten *exemplum*, ist gegenüber den früher einzuordnenden *exempla* der Gegner der Vorzug zu geben. Tertullian erweist sich also auch in seiner Bibelauslegung als rhetorisch geschulter Exeget, der sein Handwerkszeug der antiken Redelehre entnimmt.<sup>298</sup>

Bei diesem heilsgeschichtlich-rhetorischen Ansatz Tertullians handelt es sich in diesem konkreten Fall allerdings um eine sehr problematische Vorgehensweise, und das aus zwei Gründen:<sup>299</sup>

1. Zum einen entspricht der Schriftgebrauch seiner Gegner eigentlich seinem eigenen. Denn einerseits hat er selbst vielfach, sogar in *De idololatria*<sup>300</sup>, vergleichbare Schriftbeweise gerade auch aus dem Alten Testament angeführt.<sup>301</sup> Andererseits

---

mehreren Kriterien die „Frage [...] nach den Zeitumständen, welcher Anspruch zeitlich früher [...] sei“ / *quaestio quam temporis, utra prior sit*. (ÜS: H. Rahn).

**296** Cic. part. 39,138: [...] *iisdem in contrariis legibus nostra lex defendenda est*. (ÜS: K. u. G. Bayer).

**297** Cic. inv. 2,145: *utra lex posterius lata sit; nam postrema quaeque gravissima est* (ÜS: Th. Nüßlein). Vgl. dazu allgemein MARTIN, Rhetorik, 44–52, hier v. a. 48–50; FUHRMANN, Rhetorik, 109–110; mit einer zusätzlichen Bezugnahme auf Tertullian außerdem SIDER, *Ancient Rhetoric*, 85–100, der zahlreiche Beispiele aus seinem Werk diskutiert. Sein Umgang mit diesem Grundsatz ist an dieser Stelle allerdings vergleichsweise plump.

**298** Zu Tertullians ‚rhetorischer Schriftauslegung‘ vgl. SIDER, *Ancient Rhetoric*, 85–100; O’MALLEY, T.P., *Tertullian and the Bible – Language, Imagery, Exegesis*, (Latinitas Christianorum Primaeva 21), Nijmegen 1967, 137–141; WASZINK, Jan H., *Tertullian’s Principles and Methods of Exegesis*. In: Schoedel, William R.; Wilken, Robert L. (Hrsg.), *Early Christian Literature and the Classical Tradition – In Honorem Robert M. Grant*, (Théologie Historique 53), Paris 1979, 17–31, hier 17–24; SPEIGL, Jakob, *Tertullian als Exeget*. In: Schöllgen, Georg; Scholten, Clemens (Hrsg.), *Stimuli – Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, Festschrift für Ernst Dassmann, (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 23), Münster 1996, 161–176, hier 172–173. Es ist typisch für Tertullian, dass er die Schriften der Bibel im rhetorischen Sinn als Gesetz oder als schriftliche Zeugenaussage bzw. schriftlicher Beweis behandelt (vgl. SIDER, *Ancient Rhetoric*, 85 und 96–100; WASZINK, *Tertullian’s Principles*, 19–24; JANSEN, John F., *Tertullian and the New Testament*. In: *Second Century* 2/4, (1982), 191–207, hier 198–207; SPEIGL, *Tertullian als Exeget*, 162–163 und 172–173) und sie gemäß den vorgegebenen Regeln interpretiert.

**299** Vgl. schon HARNACK, *Militia Christi*, 61, der es einen „recht künstliche[n] Beweis“ nennt. Außerdem KLEIN, *Tertullian*, 109–110; und RIESNER, *Militia Christi*, 59, der meint, dass „seine Abwehr von biblischen Argumenten nicht durchweg überzeugend ist“. Andere Autoren widmen diesem Problem überraschend wenig Aufmerksamkeit.

**300** Vgl. z. B. *idol.* 4–5.

**301** Zu Tertullian als Bibelausleger vgl. die Monographien von KARPP, *Schrift und Geist*, hier v. a. 21–29; und O’MALLEY, *Tertullian*, hier v. a. 117–172; außerdem HANSON, R.P., *Notes on Tertullian’s Interpretation of Scripture*. In: *JThS N.S.* 12/2, (1961), 273–279; WASZINK, *Tertullian’s Principles*, 17–31; JANSEN, *Tertullian*, 198–207; und SPEIGL, *Tertullian als Exeget*, mit weiterer Literatur. SPEIGL, *Tertullian*

bietet Tertullian selbst gewissermaßen eine Anleitung dazu, seine eigene Verwendung der Gethsemane-Erzählung zu entkräften. An anderer Stelle betont er nämlich mehrfach die Notwendigkeit, biblische Texte und hier vor allem Jesusüberlieferung streng nach ihrem kontextuellen, ja beinahe könnte man sagen nach ihrem historischen Sinn auszulegen und nicht zu viel an (übertragener) Bedeutung für die gegenwärtige Kirche in sie hineinzulesen.<sup>302</sup> Angesichts dessen stellt sich die Frage, warum dagegen gerade hier das Jesuswort an Petrus paradigmatische Bedeutung für alle folgenden Generationen von Christen besitzt.

2. Zum anderen, und das unterscheidet diesen Fall von dem in Kap. 18, übergeht er mit Apg 10, der Geschichte über den *centurio* Cornelius, geflissentlich ein neutestamentliches *exemplum*, das im Gegensatz zu allen anderen genannten *exempla* eindeutig nach der Entwaffnung des Petrus spielt.<sup>303</sup> Hier wurde im Zuge der Ausbreitung des frühen Christentums ein Soldat in Cäsarea Maritima durch

---

als Exeget, 171, spricht von „dem Eindruck, daß er hermeneutische Prinzipien häufig und gern formulierte, sich aber nicht streng an sie hielt“ und hält nüchtern fest: „In der Tat, von seinen hermeneutischen Prinzipien ließ er sich keinen Zwang antun.“ Auch KARPP, *Schrift und Geist*, 28–29, konstatiert diese Spannung: „Man wird sagen dürfen, Tertullian habe sich wirklich mit Scharfsinn und Besonnenheit um die Grundsätze der Schriftauslegung bemüht. [...] Dieses eine Beispiel einer sophistischen, schlechten Regel genügt, um zu zeigen, daß Tertullians Hermeneutik wie sein ganzes Wirken vielfach vom Augenblick bestimmt und alles eher als streng systematisch ist.“ Der Grund dafür dürfte v. a. in der dargelegten Verwurzelung der Schriftauslegung Tertullians in der Rhetorik und ihren Regeln zum Umgang mit Texten zu suchen sein.

**302** Siehe z. B. praescr. 8,1–6.16 (über Mt 7,7); fug. 6,1–11 (über Mt 10,23); 13,2–4 (über Mt 5,40 und Lk 16,9), wo er pointiert festhält (13,3): *omnium iam nunc dominicarum (sententiarum) suae sunt et causae et regulae; termini non in infinitum nec ad omnia spectant*; / „Jeder der Lehrsprüche des Herrn hat sogar jetzt seine eigenen Gründe und Regeln und er bezieht sich nicht auf das Unbestimmte noch auf alle Situationen.“ (ÜS: AG); außerdem pud. 7,1–20 (über Lk 15,1–10); 8,1–12 (über Lk 15,11–32). Vgl. dazu HANSON, *Tertullian's Interpretation*, 275–277.

**303** Sollte er sie mit der Nennung des *centurio* doch erwähnen und hier nicht auf den in den Evangelien vorkommenden sogenannten ‚Hauptmann von Kapernaum‘ anspielen (s. oben S. 91, Anm. 290), würde er die Geschichte zeitlich bewusst falsch einordnen, um sein Argument aufgehen zu lassen. Die Formulierung *omnem postea militem* in idol. 19,3 weist aber deutlich darauf hin, dass der erwähnte *centurio* aus der Zeit vor der Entwaffnung des Petrus stammen muss, es sich also um den ‚Hauptmann von Kapernaum‘ handelt. In dieser Weise verstehen diesen Text auch KLEIN, *Tertullian*, 109; WASZINK/VAN WINDEN, *De idololatria*, 274; und BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 215; SWIFT, *Views*, 283, die allerdings das damit verbundene Problem nicht ansprechen. GERO, *Miles Gloriosus*, 297, lässt diese Schwierigkeit in seiner sonst recht ausführlichen Aufzählung der angeführten Argumente leider unter den Tisch fallen und thematisiert den genannten *centurio* überhaupt nicht. Das selbe gilt auch für die inhaltlich kürzeren Ausführungen von CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 257; KARPP, *Stellung*, 501; RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 111; SWIFT, *War (ANRW)*, 847; BAINTON, *Early Church*, 196–197 (= *Kirche und Krieg*, 196); FREUDENBERGER, *Frage*, 274. RYAN, *Rejection*, 18 verdeckt die Frage völlig, wenn er vom Glauben der „centurions“ im Plural schreibt, die im Neuen Testament Erwähnung finden. Nur HARNACK, *Militia Christi*, 61; und RIESNER, *Militia Christi*, 59, sprechen diesen wunden Punkt in Tertullians Argumentation direkt an.

Petrus getauft und damit in die Kirche aufgenommen.<sup>304</sup> Das heilsgeschichtlich-rhetorische Konstrukt Tertullians bricht an dieser Stelle also zusammen, was er aber scheinbar mit der Schärfe der Formulierung zu überdecken versucht. Zu erklären sind diese beiden Auffälligkeiten A. von Harnack folgend damit, dass es

„für Tertullian nicht das durchschlagende Argument [war]: dem unbequemen Schriftbeweis musste, so gut es ging, ein anderer entgegengesetzt werden. Das durchschlagende Argument war das sachliche: der Kriegsdienst gehört in das Gebiet des Teufels und des Kaisers, also kann kein Christ Soldat sein.“<sup>305</sup>

Seinen entscheidenden theologischen Punkt, den der alleinigen Loyalität zu Gott im Gegensatz zur Loyalität zum Kaiser, hat er schon gemacht, an dieser Stelle will er dann noch in einem Nachgang seinen Gegnern ihre eigenen Argumente entwinden. Es geht dem Orator Tertullian bei der Verwendung dieses *exemplum* wie so oft vor allem anderen darum, die Auseinandersetzung für sich zu entscheiden und den Gegner zu entwerfen.

Wie G. Dunn (in einem allgemeinen Zusammenhang) mit Recht festhält: „[...] Tertullian wrote to win arguments. He did not describe, he advocated. It was his overall position about which he was passionate; everything else was merely there to prove the point.“<sup>306</sup> Und dazu gebraucht er, wie jeder gute Orator seiner Zeit, ge-

---

**304** Vgl. dazu unter den neueren Kommentaren zur Apostelgeschichte BARRETT, Charles Kingsley, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles – Vol. 2: Acts 15–28, (ICC), London 1998, 488–531; BOCK, Darrell L., Acts, (BECNT), Grand Rapids 2007, 380–403; BRUCE, F.F., The Acts of the Apostles – The Greek Text with Introduction and Commentary, 3rd rev. and enl. ed., Grand Rapids 1990, 251–265; JERVELL, Jacob, Die Apostelgeschichte, (KEK 3), 17. Aufl., 1. Aufl. dieser Auslegung, Göttingen 1998, 299–320; PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte, Bd. 1: Apg. 1–12, (EKK 5/1), Neukirchen-Vluyn u. a. 1986, 326–349; WITHERINGTON, Ben III., The Acts of the Apostles – A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids 1998, 339–361. Wichtig sind außerdem SPEIDEL, Michael P., The Roman Army in Judaea under the Procurators – The Italian and Augustan Cohort in the Acts of the Apostles. In: Speidel, Michael P. (Hrsg.), Roman Army Studies Vol. 2, (Mavors Roman Army Researches 8), Stuttgart 1992, 233–241, hier 233–237; SCHNABEL, Mission, 689–700; sowie der neue Beitrag von KYRYCHENKO, Alexander, The Roman Army and the Expansion of the Gospel, (BZNW 203), Berlin/Boston 2014, 16–20, 39–40 und 162–182.

**305** HARNACK, Militia Christi, 61.

**306** DUNN, Tertullian, 29. Vgl. dazu auch VAN DER NAT, de idololatria, 11–13, und gestützt auf diesen GERSTACKER, De idololatria, 10–11 und 15–16. JANSEN, Tertullian, 207, stellt dazu mit Blick auf Tertullians Schriftauslegung zu Recht fest: „[...] we can never divorce his exegetical method from the controversies in which he was engaged. He is preeminently the controversialist rather than the exegete.“ Man sollte allerdings einschränkend hinzufügen, dass es für Tertullian in inhaltlicher Hinsicht rote Linien gab, die er niemals überquert hätte. So hätte er beispielsweise auch um eines guten Arguments willen niemals die aktive Beteiligung eines Christen am Götterkult oder aber an sexueller ‚Unzucht‘, um zwei der drei ‚Hauptünden‘ (s. unten S. 100 f.) zu nennen, gutgeheißen. Siehe z. B. Apol. 37,4, wo er schreibt, Christen hätten fast aller Orte überflutet, *sola uobis reliquimus templa* / „allein die Tempel haben wir euch übrig gelassen!“ (ÜS: T. Georges). Für weitere Überlegungen in diese Richtung siehe unten S. 180 ff.

benenfalls auch (in unseren Augen) fragwürdige Argumente, denn selbst das beste Anliegen hat Schwachpunkte, die es auf diese Weise zu verbergen gilt.<sup>307</sup> G. Dunn hat die Bedeutung dieses Sachverhalts für das Verständnis Tertullians sehr gut herausgearbeitet:

„Those who know the rules of rhetoric know what to expect and, in reading Tertullian, when what one expects does not materialize, it could well be because he was not able to do that due to the weakness of his position. What Tertullian did not say is very important for understanding what he did say. [...] That he resorted to such tricks suggests that he knew himself that his case was on shaky ground. He did not write treatises as much as he wrote position papers or advocacy reports. For every text he wrote, there is another text (perhaps never written or not surviving), which is the argument a skilled opponent could have produced. Perhaps we need to read Tertullian less like literary critics and more like judges and juries.“<sup>308</sup>

### Gladius und Habitus

Tertullian behauptet sogar, dass es selbst in Friedenszeiten dem durch Petrus personifizierten Christen nicht erlaubt sei, als Soldat zu dienen, geschweige denn, dass er Krieg führen darf, da ihm Jesus doch das Schwert abgenommen hat.<sup>309</sup> Denn: „Keine Tracht ist bei uns erlaubt, die zu einer unerlaubten Handlung gehört.“<sup>310</sup> Mit dem Verweis auf den *habitus* der Soldaten beendet Tertullian seine Argumentation zur Frage der Erlaubtheit des Soldatendienstes; mit diesem Hinweis ist sie in seinen Augen endgültig entschieden. Für das Verständnis des Textes ist dieser Schluss von größter Wichtigkeit. Was sofort auffällt, ist erneut die Parallele zu der Diskussion über die Ämter in Kap. 17–18.<sup>311</sup> Auch hier beschließt er seine Darstellung nach einem zweiten Argumentationsgang in Kap. 18 mit dem Hinweis darauf, dass allein schon die Amtstracht und die Amtsabzeichen<sup>312</sup> der Magistrate, wegen ihres idolatrischen Charakters<sup>313</sup> und weil sie durch Jesus abgelehnt wurden<sup>314</sup>, die Übernahme solcher Ämter durch Christen unmöglich machen. Diese Parallelität in der Struktur gibt zusammen mit der rhetorischen Zielsetzung der Schrift, dem Kampf gegen die Gefahren

**307** BARNES, Tertullian, 217, notiert zugespitzt: „Fallacious arguments will always be a necessity for any orator. Even a valid case will have some weak points which need disguising.“ Siehe auch unten S. 180 ff.

**308** DUNN, Tertullian, 29. Dennoch ist das pauschale Urteil von MOFFAT, War, 664, überzogen, der über De idololatria und De corona schreibt: „They are specimens of his special pleading at its best – or at its worst [...] and a number of arguments are not only scornful but quite fantastic.“

**309** Idol. 19,3: *quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem dominus abstulit?* / „Wie aber wird er Krieg führen, ja wie wird er auch im Frieden kämpfen ohne Schwert, welches der Herr weggenommen hat?“ (ÜS: AG nach H. Böhm). Gemäß der Konjekturen in 19,2 ist hier Petrus gemeint, der aber als Repräsentant der Christen verstanden wird.

**310** Idol. 19,3: *nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus*. (ÜS: H. Böhm).

**311** So richtig MÜHLENKAMP, Heiden, 83. Siehe dazu die tabellarische Übersicht oben S. 71 f.

**312** Es fallen Begriffe wie *ornamentum*, *suggestus*, *apparatus*, *habitus*, *insignium* (Idol. 17,2; 18,1–4).

**313** Idol. 18,1–4.

**314** Idol. 18,5–7.

der Idolatrie, die entscheidenden Hinweise, wie die Diskussion über das Schwert in idol. 19,3 verstanden werden muss.

Die in der Forschung kontrovers diskutierte Frage ist nämlich, ob Tertullian hier als ‚Pazifist‘ argumentiert<sup>315</sup>, der den Gebrauch des Schwertes als einer Waffe verbietet, oder ob nicht vielmehr auch an dieser Stelle das Problem der Idolatrie zumindest im Vordergrund steht, wenn nicht sogar das zentrale Thema darstellt<sup>316</sup>.

Mit Blick auf die beiden genannten Züge, die erwähnte Parallelität mit Kap. 17–18 und die rhetorische Zielsetzung der Schrift, scheint eindeutig, dass die Antwort bei dem Problem des Götzendienstes zu finden ist. Auch hier erweitert Tertullian wie bereits zuvor in Kap. 17–18, nachdem er zuerst den direkten idolatrischen Charakter der Tätigkeit (jetzt: des Militärdienstes) aufgezeigt hat, den Idolatriebegriff, so dass er jetzt auch die ‚Amtsbekleidung‘ (jetzt: des Soldaten) einschließt. Es fragt sich nur, ob die prominente Erwähnung des Schwertes in idol. 19,3 dazu passt oder ob das Schwert nicht doch das Blutvergießen als solches problematisiert. Hier gilt zu beachten, dass das Schwert hier als Teil der korrekten Uniform, des *habitus* des Soldaten betrachtet wird, wie in einem vergleichbaren Zusammenhang auch in coron. 1,3–4<sup>317</sup>, und in

---

**315** So ausdrücklich RYAN, Rejection, 18: „confirmed pacifist“; SCHÖPF, Tötungsrecht, 212–213: „Tötung eines Menschen“ (ebd., 213); und SWIFT, War (ANRW), 847: „The issue is not that of idolatry; it is the immorality of taking human life under any conditions.“ Ebenso urteilen RORDORF, Tertullians Beurteilung, 111; HUNTER, Research, 88; HUNTER, Curch 172; implizit dürfte das auch das Verständnis von BAINTON, Early Church, 196–197 (= Kirche und Krieg, 196), sein, der das dann einige Jahre später explizit macht (BAINTON, Attitudes, 81–82). Neuerdings stellt auch SHEAN, Soldiering, 96, fest: „The basic issue which troubles him here is not idolatry, but killing.“ Er erkennt aber an, dass das Töten nicht Tertullians einziger Einwand war, sondern der Götzendienst „[e]qually reprehensible“ (ebd.) war. Siehe auch ebd., 98, in *De idololatria* vertrete er eine „pacifist position“. Vgl. aber seine dem widersprechende Aussage ebd., 186–187 (s. unten S. 189, Anm. 776). Auch SIDER, Killing, 43 mit Anm. 46, und 50, hält Tertullian nicht zuletzt aufgrund von idol. 19 für einen Pazifisten. Er erkennt zwar an, dass der Karthager auch mit dem Problem der Götzerverehrung ringt, hält aber mit Blick auf idol. 19,3 fest (ebd., 50), es gehe um „clearly [...] more than the idolatry of military life.“ Siehe auch ebd., 175 und 191, wo das „unbelting every soldier“ für ihn zu „other reasons“ neben der Idolatrieproblematik gehört. BARTH, Haltung, 35, will Tertullians Worte ebenfalls der „Kategorie pazifistischer Stellungnahmen“ zurechnen. Allerdings hält er auch fest, dass allein wegen der sich im Titel ausdrückenden Zielsetzung der Schrift das Hauptproblem in Kap. 19 ebenfalls der Götzendienst ist.

**316** Vgl. MOFFAT, War, 665; CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 257; HELGELAND, Christians (ANRW), 740; FREUDENBERGER, Frage, 274, der sogar festhält: „Erstaunlich ist, daß das für das Urchristentum ja genauso wichtige Tötungsverbot nicht zur Begründung des kompromißlosen Neins auf die Frage nach der Stellung des Christen zum Militärdienst herangezogen wird!“; BRENNECKE, An fidelis (2007), 214–215; MÜHLENKAMP, Heiden, 83. CADOUX, Christian Attitude, 114–115; und KARPP, Stellung, 501, sehen im Gegensatz zu der oftmals empfundenen Alternative Blutvergießen oder Götzendienst eine annähernde Gleichwertigkeit beider Gründe vorliegen, im Fall H. Karpps allerdings dennoch mit einem leichten Übergewicht für die Idolatrieproblematik. Dass Tertullian Idolatrie und Blutvergießen auch in rhetorisch eindeutiger Weise auf eine Stufe stellen kann, zeigen z. B. pud. 12,4–10 (zu pud. vgl. BARNES, Tertullian, 141; TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 497–499), pat. 12,4–5 (zu pat. vgl. BARNES, Tertullian, 117 und 119; TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 479–480) sowie idol. 11 (s. u. S. 134).

**317** Coron. 1,4: *qui de habitu interrogatus nomini negotium fecerit* / „der, über seinen ‚Habitus‘ befragt, dem Namen [= nomen christianum, d. h. dem christlichen Bekenntnis bzw. den Christen] Unan-



diesem größeren Kontext mit Blick auf Kap. 17–18 verstanden werden muss. Dass Tertullian ausgerechnet das Schwert hervorhebt, hat wohl weniger mit seiner Funktion als Waffe zu tun, als vielmehr damit, dass es durch die Wahl seines *exemplum*, der Gethsemane-Geschichte, vorgegeben war. J. Helgeland<sup>318</sup> versucht diese Interpretation des Schwertes abzusichern, indem er der vollständigen Uniform des Soldaten – inklusive Schwertgürtel und Schwert – in den Augen der römischen Armee eine Art kultisch-religiöse Bedeutung zuweist. Als Belege nennt er dafür das Martyrium des Marcellus<sup>319</sup> und die hier im Folgenden noch zu besprechende Stelle Tert. coron. 1,1–3. Außerdem verweist er darauf, dass der religiöse Festkalender der römischen Armee noch immer das sogenannte *armilustrium* enthielt. Seines Erachtens war dieses „devoted to sanctifying its weapons“<sup>320</sup>, worin er ebenfalls einen Hinweis auf einen sakralen Charakter der Waffen entdeckt. Allerdings dürfte der Verweis auf dieses noch immer rätselhafte Ritual<sup>321</sup> das Gewicht der Argumentation an dieser Stelle nicht ganz

---

nehmlichkeiten bereitet“ (ÜS: AG). Auch wenn sich *habitus* hier zuerst auf den Kranz bezieht, den der Soldat nicht tragen will (vgl. 1,2: *statim tribunus: „cur, inquit, tam diversus habitus?“* / „Sofort sagte der Militärtribun: ‚Was soll diese abweichende Tracht [bzw. Haltung]?“ [ÜS: AG]), so ist zumindest sekundär auch das unmittelbar vorhergehende Textstück coron. 1,3 mitzulesen. Dort wird beschrieben, wie er dann seine gesamte Uniform ablegt – Mantel (*paenula*), Soldatenstiefel (*speculatoria*), Schwert (*gladius*) und Kranz (*corona*), um dann seine neuen ‚Uniform‘, die des Märtyrers, zu erhalten – als Mantel die Hoffnung auf sein (zu vergießendes) Blut (*rufatus sanguinis sui spe*), als Stiefel die Ausrüstung mit dem Evangelium (*calciatus de evangelii paratura*), als Gürtel Gottes Wort (*succinctus acutiore verbo dei*), die Bewaffnung gemäß (der Anweisung) des Apostels (*totus de apostolo armatus*) und als besseren Kranz die Anwartschaft auf das Martyrium (*de martyrii candida melius coronatus*). Im Hintergrund steht hier das Bild von der ‚Waffenrüstung Gottes‘ aus Eph 6,10–20 (für den Wortlaut s. unten S. 231, Anm. 210); vgl. FONTAINE, *De corona*, 45–48, ad loc. Vgl. außerdem den Gebrauch von *habitus* in coron. 10,8.

**318** HELGELAND, *Christians* (ANRW), 740; vgl. auch HELGELAND, *Army Religion* (ANRW), 1495–1496.

**319** Der Text in beiden überlieferten Fassungen [Handschriftengruppen M und N] findet sich bei KRÜGER/RUHBACH, *Martyrerakten*, 87–89; sowie mit Einleitung, Anmerkungen und englischer Übersetzung bei MUSURILLO (Hrsg.), *Acts*, xxxvii–xxxix und 250–259. Vgl. dazu HELGELAND, *Christians* (ANRW), 780–783; HUNTER, *Church*, 177; CLAUS, Manfred, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!“ – Bemerkungen zur Rolle der Christen im römischen Heer. In: Kneissl, Peter; Losemann, Volker (Hrsg.), *Imperium Romanum – Studien zu Geschichte und Rezeption*, Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag, Stuttgart 1998, 93–104, hier 96–98; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 206–207; SHEAN, *Soldiering*, 203–205.

**320** HELGELAND, *Christians* (ANRW), 740. Er verweist (ebd., Anm. 57) außerdem noch auf eine Bestimmung in Digest. 49,16,14 (Paulus), ein Verbot Teile seiner Uniform zu verkaufen. Dieses Verbot bezieht er auf die Verpflichtung des Soldaten, bei Paraden in Gegenwart der Heeresgottheiten in voller Uniform anzutreten. Diese Stelle als Beleg für eine kultische Bedeutung der Uniform zu lesen dürfte allerdings zu weit hergeholt sein. Im unmittelbaren Kontext wird der Verkauf der Ausrüstung (je nach Umfang) mit Fahnenflucht gleichgesetzt. Auch wenn Fahnenflucht als Bruch des *sacramentum* ein *nefas* darstellt (s. oben S. 82f.) und man auf diesem Umweg für den Verkauf der Uniform kultische Bezüge herstellen könnte, eine direkte Verbindung findet sich im Text nicht.

**321** Vgl. WISSOWA, Paul, s.v. *armilustrium*. In: RE 1. Reihe, 3. Halbbd., (1895), 1189; GLADIGOW, Burkhard, *Homo publice necans* – Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens. In: *Saeculum* 37, (1986), 150–165, hier 160; RÜPKE, *Domi militiae*, 25–27, 200, 235–237; LE BOHEC, *Armee*, 278.



tragen. Und der Hinweis auf die beiden genannten Textstellen führt schnell zu einer zirkulären Argumentation, da auch bei diesen Texten zumindest versucht werden kann, sie mit dem Pazifismus der christlichen Soldaten zu erklären. Auch wenn nicht auszuschließen ist, dass die Uniformierung, Ausrüstung und Bewaffnung des Soldaten in römischen Augen einen gewissen sakralen Charakter hatten<sup>322</sup>, muss es an dieser Stelle genügen, mittels des Kontexts auf die, in Tertullians Augen, idolatrische Bedeutung des Schwertes als Teil des soldatischen *habitus* zu schließen.

### Exkurs: Weitere Texte Tertullians zu Schwertern und zum Mord

Zur Stützung dieser Interpretation soll im Folgenden noch auf drei andere Texte Tertullians verwiesen werden:

1. De resurrectione carnis 16,7–8<sup>323</sup>, eine Schrift aus seiner montanistischen Zeit<sup>324</sup>, in der ebenfalls über das Schwert spricht, dieses dabei aber keineswegs grundsätzlich als Tötungsinstrument verdammt. Der Text lautet (mit dem zum besseren Verständnis nötigen Kontext):

[3] *carnem autem nihil sapientem nihil sentientem per semetipsam, non velle non nolle de suo habentem, vice potius vasculi adparere animae, ut instrumentum non ut ministerium:*

[3] Dass der Körper aber, der aus sich selbst weder verständig ist noch empfindsam, der weder ein Wollen noch ein nicht Wollen sein Eigen nennt, der vielmehr an der Stelle eines Gefäßes für die Seele erscheint, wie ein Werkzeug, nicht wie ein Diener.

[4] *itaque animae solius iudicium praesidere, qualiter usa sit vasculo carnis, vasculum vero ipsum non esse sententiae obnoxium: quia nec calicem damnari si quis eum veneno temperarit, nec gladium ad bestias pronuntiari si quis eo latrocinium fuerit operatus. [...]*

[4] Dass deshalb der Richter alleine über die Seele zu Gericht sitzt, gleichwie sie das Gefäß des Körpers benutzt habe. Dass das Gefäß selbst aber nicht dem Urteil unterworfen ist, weil auch nicht der Becher verurteilt wird, wenn irgendwer ihn mit Gift gebraucht hat, noch gar das Schwert zum Tod bei den wilden Tieren verurteilt wird, wenn irgendwer mit ihm Raubmord betrieben hat. [...]

**322** HELGELAND, Christians (ANRW), 740, Anm. 57, weist außerdem noch darauf hin, dass Soldaten bei Paraden auf dem sogenannten *campus* in Gegenwart der dort durch Altäre verehrten Götter in voller Uniform, also inklusive Bewaffnung, antreten mussten. Zum *campus* und der dortigen Götterverehrung vgl. WEBSTER, Army (1998), 228–229 und 277 mit Anm. 2 und 3; LE BOHEC, Armee, 125–132.

**323** Auf diese Stelle verweisen mit Recht SCHÖPF, Tötungsrecht, 210–211; und SWIFT, War (ANRW), 849–850 mit Anm. 63. Beide erkennen, dass dieser Text mit seiner positiven Einschätzung der Teilnahme an einer kriegerischen Auseinandersetzung nicht als „apologetisch“ motiviert abgetan werden kann. Zurückhaltender in der Einschätzung der Reichweite dieser Stelle ist SIDER, Killing, 183.

**324** Sie wird gewöhnlich auf etwa 208–212 n. Chr. datiert. Vgl. MONCEAUX, Histoire littéraire, 205–206 (208–211 n. Chr.); HARNACK, Geschichte, 284 (208/9–213 n. Chr.); ALTANER/STUIBER, Patrologie (1978), 155 (ohne Jahresangabe unter montanistischen Schriften); FREDOUILLE, Tertullien, 488 (208–212 n. Chr.); BRAUN, Deus, 721 (Postskript 2. Aufl.) (208–211 n. Chr.); BARNES, Tertullian, 55 (206/7 n. Chr.); TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 469 (nach 207–208 n. Chr.); SCHULZ-FLÜGEL, s.v. Tertullian (LACL), 669 (211 n. Chr.); vgl. auch die Übersichten bei BRAUN, Deus, 573 und 720–721 (Postskript 2. Aufl.); sowie ZILLING, Tertullian, 210–211.

[7] *gladium vero latrocinii ebrium quis non a domo tota, nedum a cubiculo, nedum a capitis sui officio relegabit, praesumens scilicet nihil aliud se quam invidiam animarum somniaturum arguentium et inquietantium sanguinis sui concubinum? [...]*

[8] *et gladius bene de bello cruentus et melior homicida laudem suam consecratione pensabit.*<sup>325</sup>

[7] Das Schwert aber, dass trunken ist von Raubmorden, wer wird es nicht aus seinem ganzen Haus verbannen, noch viel mehr aus seinem Schlafzimmer, noch viel mehr von seinem Kopfkissen, weil er nämlich der Ansicht ist, dass er von nichts anderem träumen werde, als von dem Hass der Seelen, die den Bettgespielen ihres Blutes bedrängen und belästigen. [...]

[8] Das Schwert aber, das durch einen Krieg in rechter Weise blutbefleckt wurde, ein Mensch-entöter der besseren Art, wird sein Lob durch eine Weihung empfangen.

(ÜS: AG)

Dieser Text ist wichtig, da es sich hierbei nicht um eine apologetische, im Gegenüber zum Heidentum verfasste Schrift handelt, sondern um ein für die innerchristliche Auseinandersetzung mit Gnostikern geschriebenes Werk. Im Zusammenhang geht es darum, dass Tertullian, um die Erwartung einer körperlichen Auferstehung zu verteidigen, einer Entwertung des Körpers im Vergleich zur Seele entgegen tritt. Was der Mensch tut, muss beiden, Seele und Körper zugerechnet werden, und daher stehen beide unter Gottes Gericht wie auch unter seiner Erlösung.<sup>326</sup> Dazu vergleicht er den von ihm positiv bewerteten Körper des Menschen unter anderem mit einem Schwert, das ebenfalls für seinen Dienst ein Urteil empfängt und nicht nur willenloses Werkzeug ist. Wie ein Schwert, wenn es in einem ehrenhaften (Soldaten-)Dienst tötet, dafür Lob erhält, wenn es aber im Dienst eines Räubers tötet, Verachtung empfängt, so steht auch der Körper des Menschen unter Gottes Urteil, nicht nur seine Seele. Das Schwert des Soldaten und sein Gebrauch im Krieg stellen also einen positiven Vergleichspunkt in der Argumentation dar. Tertullian scheint selbstverständlich vorauszusetzen, dass seine christlichen Leser diesen Vergleich auch verstehen und dass sie ihn akzeptieren. B. Schöpf ist hier zuzustimmen, wenn er schreibt: „[M]an muss annehmen, daß hier tatsächlich die Teilnahme am Krieg als ehrenwerte Tat anerkannt und die Tötung in der Schlacht als moralisch einwandfrei empfunden wird.“<sup>327</sup> Auch wenn man berücksichtigt, dass diese Argumentation ebenfalls wieder der rhetorischen Situation geschuldet ist, so zeigt die Stelle gerade in ihrem innerkirchlichen Kontext dennoch, dass das Schwert des Soldaten an und für sich nicht zwingend negativ gesehen werden muss und dass Tertullian zu einer Differenzierung zwischen verschiedenen Arten des Umgangs mit dem Schwert bereit zu sein scheint. Von hier aus gewinnt die Deutung des Schwertes in idol. 19,3 als eines Teils des idolatrischen *habitus* des Soldaten und nicht notwendigerweise als eines aus Gründen der anzustrebenden Gewaltlosigkeit abzulehnenden Tötungswerkzeugs zusätzliche Plausibilität.

2. Die zweite Stelle findet sich in *De idololatria* selbst, nämlich in idol. 11,5:

<sup>325</sup> Resurr. 16,3–4,7–8. Der lateinische Text ist der Ausgabe von E. Evans (Q. Septimii Florentis Tertulliani De resurrectione carnis liber, Tertullian's Treatise on the Resurrection – The Text Edited with an Introduction, Translation and Commentary by Ernest EVANS, London 1960), entnommen.

<sup>326</sup> Vgl. EVANS, De resurrectione, 232.

<sup>327</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 211; vgl. SWIFT, War (ANRW), 850: „Here participation in war is looked upon as potentially as a virtuous act and it is significant that Tertullian takes this position rather for granted.“ Beide sehen darin allerdings nur ein Zeichen der Inkonsistenz Tertullians und übersehen die Bedeutung für das Verständnis von idol. 19,3 (s. oben, S. 97, Anm. 315). SIDER, Killing, 51, bewertet das Gewicht des Textes für diese Fragen dagegen als gering.

*sic et homicidii interdictio ostendit mihi lanistam quoque ab ecclesia arceri: nec per se non facit quod faciendum aliis subministrat.*

So zeigt mir das Verbot des Mordes, dass auch ein Fechtmeister von der Kirche fernzuhalten sei: Und man wird nichts aus eigenem tun, was dem anderen zur Ausführung seiner Tat verhilft. (ÜS: H. Böhm)

Im Zusammenhang der Stelle geht es um die Ablehnung des Handels beziehungsweise genauer des Weihrauchhandels. Dieser ist, so Tertullian, wegen seiner Verwicklung in den Götzenkult für Christen nicht erlaubt.<sup>328</sup> Dabei spricht er eine Art ‚Beihilfeverbot‘<sup>329</sup> für unerlaubte Tätigkeiten aus. Daraufhin nennt er als eines von drei Beispielen das Verbot des Mordes an einem Menschen (*homicidium*), das zur Folge hat, dass Gladiatorenmeister nicht Glied der christlichen Gemeinde werden dürfen<sup>330</sup> – bei den beiden anderen handelt es sich um *stuprum*<sup>331</sup> (Unzucht/ Hurerei) und *idololatria*<sup>332</sup> (Götzendienst). Damit führt er alle drei ‚Hauptsünden‘ oder ‚Triassünden‘<sup>333</sup> des frühen Christentums an: „1) Apostasie beziehungsweise Idolatrie, 2) Ehebruch beziehungsweise Unzucht, 3) Menschenentötung“<sup>334</sup>. Interessanterweise erwähnt er an dieser Stelle keine Soldaten, was es ihm ermöglicht hätte, seine Ablehnung des Soldatenberufs in Kap. 19 oder zumindest die Begründung durch das Tragen des

**328** Vgl. WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 197–211; SCHÖLLGEN, Teilnahme, 328–330; MÜHLENKAMP, Heiden, 74–76; GERSTACKER, De idololatria, 13–15.

**329** Idol. 11,3–4: *licet enim ab aliis fiat, non interest, si per me. in nullo necessarius esse debeo alii, cum acit quod mihi non licet. ex hoc, quod vetor facere, intellegere debeo curandum mihi esse, ne fiat per me.* / „Mag es nämlich auch von anderen gemacht werden, es ist kein Unterschied, wenn es durch mich geschieht. In nichts darf ich einem anderen ein unentbehrlicher Helfer sein, wenn er etwas tut, was mir nicht erlaubt ist. Aus der Sache, die ich nicht tun darf, muss ich schließen, dass ich dafür zu sorgen habe, dass es nicht mit meiner Hilfe geschieht.“ (ÜS: H. Böhm). Zum ‚Beihilfeverbot‘ vgl. MÜHLENKAMP, Heiden, 73–76; und außerdem GERSTACKER, De idololatria, 10–11 und 14, mit weiterer Literatur.

**330** Zur durchgehenden Ablehnung der *lanistae* wie auch der *gladiatores* in der frühchristlichen Literatur, sowohl in innerchristlichen als auch in apologetischen Schriften, siehe u. a. Tert. Apol. 15,4–6; 38,4; spect. 12,19; coron. 6,3; pud. 7,15; Athenag. leg. 35; Min. Fel. 30,6; 37,11–12; Cypr. Ad. Donat. 7; [Cypr.] spect. 5; Trad. Ap. 16. Für weitere Belege vgl. WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 207. Zur Thematik vgl. außerdem GRANT, Christen als Bürger, 100; SCHÖLLGEN, Teilnahme, 345–348; FIENSY, Living, 561–562.

**331** Idol. 11,4–5.

**332** Idol. 11,6–7.

**333** Vgl. dazu STAATS, Reinhart, s.v. Hauptsünden. In: RAC 13, (1986), 734–770, v. a. 742–766. Tertullian thematisiert alle drei ‚Hauptsünden‘ in ihrem inneren Zusammenhang und unter Vorordnung der Idolatrie als *principale crimen generis humani* bereits in idol. 1,1–3 (s. oben S. 69); siehe außerdem pat. 5, wo dagegen die Ungeduld der Ursprung der Menschheitssünde ist.

**334** STAATS, s.v. Hauptsünden (RAC), 751. Dahinter steht zu einem großen Teil das sogenannte Aposteldekret Apg 15,19–20 in der textgeschichtlich sekundären Fassung des sogenannten westlichen Textes. In dieser Textfassung kam es zu einer ethischen Umdeutung der eigentlich kultisch verstandenen Regelungen des Aposteldekrets, und in diesem konkreten Fall war „aus dem Genießen des Blutes [...] das Vergießen des Blutes geworden.“ (STAATS, s.v. Hauptsünden (RAC), 749–751). Vgl. dazu u. a. BANTON, Early Church, 208–209 (= Kirche und Krieg, 210–211), der jedoch eine Priorität des westlichen Textes zu erwägen scheint; STAATS, s.v. Hauptsünden (RAC), 748–750. Zum ‚Westlichen Text‘ und zum Aposteldekret vgl. BARRETT, Acts Bd. 2, 20–29; und BARRETT, Acts Bd. 2, 709–712, 729–736; BRUCE, Acts, 69–77; JERVELL, Apostelgeschichte (KEK), 58–61, 396–398 und 403–407; PESCH, Apostelgeschichte Bd. I (EKK), 53–55; und PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte, Bd. 2: Apg. 13–28, (EKK 5/2), Neukirchen-Vluyn u. a. 1986, 71–75, 80–81, 90; WITHERINGTON, Acts, 65–68 und 439–449, 460–467; jeweils mit weiterführender Literatur.

Schwertes in 19,3 argumentativ vorzubereiten, wenn er sich dort auf das Verbot zu töten als Grund für seine Ablehnung stützen hätte wollen. Dass er das in 11,5 nicht macht und die Soldaten mit keinem Wort erwähnt, ist ein weiterer wichtiger Hinweis darauf, dass die Problematik des Tötens von Menschen in Kap. 19 im Allgemeinen und in 19,3 im Besonderen höchstens am Rande, wahrscheinlich sogar gar nicht thematisiert wird. Man kann diesen Gedanken auch andersherum formulieren: Die Stelle idol. 11,5 zeigt, dass Tertullian sehr deutlich sagen kann, dass bestimmte Berufsgruppen aufgrund des Tötens von Menschen vom Christentum ausgeschlossen werden. Warum bringt er diesen Gedanken in idol. 19 nicht in gleicher Direktheit und Schärfe zum Ausdruck, wenn er den Soldatenberuf aus demselben Grund ablehnt?

3. Der dritte Text dagegen verbindet das Schwert deutlich mit dem Vergießen von Menschenblut. Es handelt sich dabei um pat. 3,7–8:

[7] [...] *cum vero traditur, cum adducitur ut pecus ad victimam [...], ille, cui legiones angelorum si voluisset uno dicto de caelis adfuissent, ne unius quidem discentis gladium ultorem probavit.*

[8] *patientia domini in Malcho vulnerata est: itaque et gladii opera maledixit in posterum et sanitatis restitutione ei quem non ipse vexaverat satisfacit, per patientiam misericordiae matrem.*

[7] [...] Als er tatsächlich verraten wurde, als er abgeführt wurde wie Vieh zum Schlachtopfer [...] da hat jener, dem, wenn er gewollt hätte, Legionen von Engeln auf ein bloßes Wort hin vom Himmel her beigestanden wären, nicht einmal das rächende Schwert eines seiner Schüler gebilligt.

[8] Die Geduld des Herrn wurde in (der Person des) Malchus verletzt. Deshalb hat er auch die Werke des Schwertes für die Zukunft verflucht und ihm, den er selbst nicht gequält hatte, durch die Wiederherstellung seiner Gesundheit Genugtuung gegeben, (und zwar) mittels seiner Geduld, der Mutter der Barmherzigkeit. (ÜS: AG)

In diesem Text wird, ähnlich wie in idol. 19, ein Zusammenhang zwischen der Gethsemane-Geschichte und der Ablehnung, mehr noch, sogar der Verfluchung, des Schwertes hergestellt. Und hier ist es eindeutig die Anwendung von Gewalt gegen einen Menschen, die zu dieser Ablehnung führt. Somit zeigt dieser Text, dass das Schwert bei Tertullian auch ein Symbol für Gewaltanwendung und das Vergießen von Menschenblut sein kann. Dass dies so ist, macht allerdings auch hier erst der Kontext deutlich, die Verwendung des Begriffs *gladius* allein genügt dafür noch nicht. Wie B. Schöpf außerdem feststellt: „An dieser Stelle ist besonders beachtenswert, daß Tertullian vom ‚gladius ultor‘ spricht, also von einer Rachemaßnahme [...]“. <sup>335</sup> Es geht also um Vergeltung, und die ist dem Christen nach Tertullian im Anschluss an neutestamentliche Texte wie Röm 12,19 – 21 streng verboten. <sup>336</sup> Und auch dieser Text muss mit Blick auf seine rhetorische Zielsetzung gelesen werden. Im unmittelbaren Zusammenhang der Stelle werden zuerst Gott <sup>337</sup> und dann Christus <sup>338</sup> als Vorbild vollendeter Geduld dargestellt. Diese Geduld hängt eng mit dem Gehorsam gegen Gott zusammen <sup>339</sup>, während die Ungeduld Ursache der Sünde bei dem Teufel, den ersten Menschen und ihren Nachkommen ist, und zwar der Sünde in ihrer schlimmsten Form (*principalia* [...] *delicta* <sup>340</sup>). Hierbei handelt es sich erneut um

<sup>335</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 79.

<sup>336</sup> Vgl. z. B. auch coron. 11,2 (s. unten S. 121, Anm. 428).

<sup>337</sup> Pat. 2.

<sup>338</sup> Pat. 3.

<sup>339</sup> Pat. 4.

<sup>340</sup> Pat. 5,21: „die Hauptvergehen“ (ÜS: AG).

Götzendienst, Mord und Unzucht.<sup>341</sup> Der Mord Kains an seinem Bruder hat dabei paradigmatische Bedeutung. Diese Zuspitzung auf den ersten Mord der biblischen Menschheitsgeschichte zeigt, dass bei der Verfluchung des Schwertes im Rahmen der Gethsemane-Geschichte sehr wahrscheinlich auch eine (vor allem im Sinne von resurr. 16) negative Verwendung des Schwertes im Vordergrund steht. Das Schwert ist an dieser Stelle nicht die Waffe des Soldaten, sondern das Werkzeug eines Gewalttäters beziehungsweise eventuell sogar des Rächers.<sup>342</sup> Und gerade im Kontrast zu einem solchen Verhalten wird die Geduld Christi als *exemplum* hervorgehoben, das ist das Ziel des Textstücks. Auch wenn pat. 3,7–8 nicht ohne Probleme für das hier vertretene Verständnis des Schwertes in idol. 19 ist und sicherlich eine der stärksten Parallelen für eine pazifistische Deutung darstellt, so dürfte die skizzierte Interpretation doch zeigen, dass die inhaltlich Parallele über die verwendete Beispielgeschichte hinaus weniger eng ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Die Aussageabsicht unterscheidet sich erheblich und damit auch die Konnotation des Schwertes. Damit genügt dieser Text auch nicht, um die starken kontextuellen Belege in idol. 19 für eine Deutung des Schwertes im Sinne der Idolatrieproblematik zu entkräften.

Es bleibt also als Antwort auf die oben gestellte Frage festzuhalten, dass auch die Erwähnung des Schwertes in idol. 19,3 nicht bedeutet, dass Tertullian hier als ‚Pazifist‘ argumentiert, sondern dass hier ebenfalls das Problem der Idolatrie eindeutig im Vordergrund steht.

### 2.3.2.3 Fazit

Das Nein zur Soldatenfrage in idol. 19 klingt kategorisch und kann auf den ersten Blick wie Tertullians letztes Wort in dieser Angelegenheit wirken. Allerdings dürfte R. Klein hier mit Recht zur Vorsicht mahnen<sup>343</sup>: Ähnlich wie im *Apologeticum* muss ernst genommen werden, dass Tertullian als Orator schreibt, noch dazu hier in einem hochpolemischen Kontext. Insbesondere drei Aspekte lassen es erneut nicht zu, hierin das letzte Wort Tertullians beziehungsweise auch nur eine einigermaßen grundsätzliche Erörterung dieser Frage zu sehen<sup>344</sup>: 1.) Die bereits erwähnten Probleme im Umgang mit der Position seiner Gegner, die er nur durch die Heftigkeit der Argumentation überdecken kann. 2.) Die überraschende Kürze der Behandlung, vor allem mit Blick auf den ‚Widerspruch‘ zum erst wenige Jahre zuvor abgefassten und sicherlich mittlerweile in christlichen Kreisen bekannten *Apologeticum*. 3.) Der bereits erwähnte

<sup>341</sup> Pat. 5.

<sup>342</sup> Hier zeigt sich sehr schön, dass Tertullian bestimmte *exempla* je nach argumentativem Bedürfnis unterschiedlich einsetzen und dabei mit einem sich veränderndem Sinngehalt versehen kann.

<sup>343</sup> KLEIN, Tertullian, 109–110.

<sup>344</sup> Anders zuletzt wieder SHEAN, *Soldiering*, 95–96: „This statement [idol. 19,1–3; AG] summarizes Tertullian’s basic objections to military service [...]. [...] Tertullian [...] is opposed to any Christian participating in military life under any circumstances.“ FREUDENBERGER, *Frage*, 274, meint dagegen, Tertullian habe in der von ihm früh, nämlich 196/197 n.Chr. (ebd., 273) datierten Schrift gegen den Götzendienst noch überhaupt keine eigene Position entwickelt, sondern er scheint nur „die erst seit kurzem angefochtene communis opinio der Christen des 2. Jahrhunderts wiederzugeben“.

hochpolemische Kontext sowie die vollständige Einbettung in die weit ausführlichere Diskussion um die Übernahme von Ämtern.

Es scheint vielmehr so zu sein, dass Tertullian seinen innergemeindlichen Gegnern in der Ämterdiskussion an dieser Stelle eine mögliche Hintertür von vornherein und in aller Heftigkeit verschließen will, ehe sie über diesen Umweg erneut die Frage nach der Legitimität der Übernahme von Magistraturen stellen können. Diese Interpretation beruht auf der bereits im Zusammenhang mit dem *Apologeticum* getätigten Annahme, dass christliche Soldaten zur Zeit Tertullians bereits ein bekanntes und bisher wohl auch wenig problematisiertes Phänomen waren, seine Gegner hier also für ihre Diskussion der Ämterfrage die Macht des Faktischen auf ihrer Seite gehabt hätten. Der entscheidende Grund für die negative, ablehnende Haltung Tertullians ist derselbe, wie bereits bei der Diskussion der Ämterfrage. Als Soldat im römischen Heer zu dienen bedeutet, sich der dort allgegenwärtigen Idolatrie (im engeren wie im weiteren Sinn) auszusetzen, ja sich daran zu beteiligen. Darum gilt für einen Christen: *non convenit!* Fragen der Gewaltanwendung, des Blutvergießens und andere Aspekte pazifistischen Denkens spielen hier keine Rolle.

### 2.3.3 De corona militis

#### 2.3.3.1 Einführung

##### Datierung

Bei *De corona* handelt es sich um den spätesten der drei besprochenen Texte.<sup>345</sup> Diese Schrift wird mehrheitlich in das Jahr 211 n. Chr. datiert.<sup>346</sup> Ausschlaggebend dafür sind vor allem erkennbare, aber keineswegs starke montanistische Züge<sup>347</sup> und das in Kap. 1 geschilderte Ereignis<sup>348</sup>, das noch nicht lange vergangen ist<sup>349</sup> und daher zur

---

<sup>345</sup> Siehe oben S. 44 mit Anm. 43–44.

<sup>346</sup> Vgl. MONCEAUX, *Histoire littéraire*, 206; BIGELMAIR, *Beteiligung*, 167; HARNACK, *Geschichte*, 280; FONTAINE, *De corona*, 4–7; ALTANER/STUIBER, *Patrologie* (1978), 158; FREUDENBERGER, *Anlass*, hier 579–580; FREDOUILLE, *Tertullien*, 488; BRAUN, *Deus*, 574 und 721 (Postskript 2. Aufl.); LE BOHEC, Yann, *Tertullien, De corona, I : Carthage ou Lambèse?* In: *RÉAug* 38, (1992), 6–18, hier 9–12; BÄHNK, *Notwendigkeit*, 34 mit Anm. 35. TRÄNKLE, *Tertullianus* (HLL), 491, datiert nach BARNES, *Tertullian*, 328 (Postskript 2. Aufl.), auf ungefähr 211 n. Chr., ohne sich präzise festzulegen. In der ersten Auflage hatte BARNES, *Tertullian*, 37, 45–48, 55, sich noch für 208 n. Chr. ausgesprochen, in der zweiten Auflage (Postskript), 328, rückt er davon zu Gunsten einer späteren Ansetzung ab, ohne sich auf ein bestimmtes Jahr festlegen zu wollen. Das Jahr 208 n. Chr. vertritt auch SCHULZ-FLÜGEL, s.v. *Tertullian* (LACL), 670.

<sup>347</sup> Siehe *coron.* 1,4–5. Auf *De corona* trifft eines der acht Kriterien von BARNES, *Tertullian*, 43–44, zur Feststellung eines montanistischen Einflusses zu.

<sup>348</sup> Hier wird mit der Mehrheit der Forschung davon ausgegangen, dass es sich dabei um ein historisches Ereignis handelt, nicht, wie DOMASZEWSKI, *Religion*, 95 mit Anm. 386, meint, um einen „[n]ach Rhetorenart [...] fingierten Falle“ oder dass er „auf einem leeren Gerüchte“ beruht. Dagegen vgl. bereits HARNACK, *Militia Christi*, 62. Zweifel äußern aber erneut BAYET, Jean, *En relisant le „De corona“*. In: *RivAC* 43, (1967), 21–32 und 24–25; und ihm folgend ENGEMANN, Josef, s.v. *Kranz* (Krone). In: *RAC* 21, (2006), 1006–1034 und 1021. Die dazu angeführten „certaines imprécisions qui pourraient appuyer

Datierung genutzt werden kann. Der Plural *praestantissimorum imperatorum*<sup>350</sup> macht die Ermordung Getas im Winter 211/212 n. Chr.<sup>351</sup> zum *terminus ante quem*. Zur Feststellung des *terminus post quem* bieten sich drei chronologische Beobachtungen an: Erstens, der Plural *imperatorum* setzt die Herrschaft von zumindest zwei Kaisern voraus. Das war mit dem Beginn der gemeinsamen Regierung des Septimius Severus und des Caracalla ab 198 n. Chr., gegeben.<sup>352</sup> Zweitens wurde *De spectaculis* zuvor abgefasst.<sup>353</sup> Diese Schrift kann um 200–203 n. Chr. angesetzt werden<sup>354</sup>. Drittens ist

---

l'hypothèse d'un récit fictif“ (BAYET, *De corona*, 24–25) überzeugen allerdings nicht. J. Bayet meint beispielsweise: Es fehlten sämtliche genaueren Angaben zu den Umständen (Ort, Zeit Name des Soldaten, etc.). Während der Soldat zu Beginn als *speculator* bezeichnet werde, sei er im Weiteren nur noch ein *miles*. Sind die genannten Präfekten mit den Prätorianerpräfekten in Rom zu identifizieren? Welche Motive bewegten den Soldaten? Tertullian lasse den Leser darüber im Unklaren. Bedenkt man aber, dass Tertullian einen Vorfall wählt, der sich erst kürzlich ereignet (*proxime factum est*; coron. 1,1) und heftige Diskussionen ausgelöst hat (coron. 1,4–5), verwundert es nicht, dass er auf solche Details verzichtet. Sein Publikum dürften diese kennen! Diese Kenntnisse voraussetzend kann er unter Beschränkung auf das Wesentliche (vgl. LE BOHEC, Tertullien, 8) die Erzählung inhaltlich seiner Zielsetzung entsprechend zuspitzen. BUTTERWECK, Christel, „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? – Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, (Beiträge zur historischen Theologie), Tübingen 1995, 58, Anm. 372, hält zu Recht fest, J. Bayet „verfehlt [...] Tertullians Intention.“ Dass der *speculator* zum *miles* wird, ist kein Widerspruch, handelt es sich doch um eine Sammelbezeichnung, die „jeden Soldaten, vom Gemeinen (*gregalis*) bis zum General“ (LE BOHEC, *Armee*, 51) bezeichnen kann. Auch dass die beiden Präfekten nicht näher bestimmt werden, sollte nicht verwundern, da allein die Tatsache, dass im Plural auftreten, eindeutig auf die Prätorianer hinweist (s. unten S. 107 ff.).

**349** Coron. 1,1: *proxime factum* / „Vor kurzem ereignete sich [...]“ (ÜS: AG); vgl. FREUDENBERGER, Anlass, 579.

**350** Coron. 1,1: „der erlauchten Kaiser“ (ÜS: AG).

**351** Zum Mord selbst siehe v. a. Cass. Dio 78,2,1–6 (Xiphilinus); Herodian. 4,4,3; HA Car. 2,4. Die genaue Datierung ist umstritten. Sie geschah entweder Ende 211 n. Chr. (vgl. BARNES, Tertullian, 37 und 263–265; BELLEN, Heinz, Grundzüge der römischen Geschichte – Bd. 2: Die Kaiserzeit von Augustus bis Diocletian, Darmstadt 1998, 175; FRANKE, Thomas, s.v. Geta. In: DNP 4, (1998), 1024–1025; BIRLEY, Septimius Severus, 189 und 218), im Februar 212 n. Chr. (vgl. CHRIST, Kaiserzeit, 621; so bereits ROHDEN, Paul von, s.v. Aurelius 46. In: RE 1. Reihe, 4. Halbbd., (1896), 2434–2453, hier 2445; FLUSS, Max, s.v. Septimius 32. In: RE 2. Reihe, 4. Halbbd., (1923), 1565–1571, hier 1569–1570; FONTAINE, *De corona*, 4; FREUDENBERGER, Anlass, 579) oder Ende 212 n. Chr. (vgl. BIRLEY, Anthony R., s.v. Caracalla. In: DNP 2, (1997), 980–982, hier 980). Für eine exzellente Diskussion der relevanten Quellen vgl. BARNES, Timothy D., *The Pre-Decian Acta Martyrum*. In: JThS N.S. 19, (1968), 509–531, hier 522–525; sowie ALFÖLDY, Géza, *Der Sturz des Kaisers Geta und die antike Geschichtsschreibung*. In: BHAC 1970, (Antiquitas 4/10), Bonn 1972, 19–52, hier v. a. 29–37. Insgesamt dürfte der Dezember 211 v. Chr. vorzuziehen sein.

**352** HA Sept. Sev. 16,2–4. Vgl. BIRLEY, Septimius Severus, 130; BIRLEY, s.v. Caracalla (DNP), 980; BELLEN, Grundzüge Bd. 2, 174–175; CHRIST, Kaiserzeit, 607 und 620; SPIELVOGEL, Septimius Severus, 114–115. Eine Bezugnahme auf die Erhebung des zweiten Sohnes Geta 209 n. Chr. (IG II 2, Nr. 1077; ROXAN, Margaret M., *Roman Military Diplomas* 3, 1985–1993, London 1994, 322–323, Nr. 191; vgl. FRANKE, s.v. Geta (DNP), 1024; BIRLEY, Septimius Severus, 274; SPIELVOGEL, Septimius Severus, 183) wie sie sich in der Literatur gelegentlich findet (z. B. FONTAINE, *De corona*, 4), ist zur Erklärung des Plurals dagegen nicht nötig (so zu Recht LE BOHEC, Tertullien, 9–10).

**353** Vgl. coron. 6,3.



wegen der montanistischen Färbung<sup>355</sup>, eine Abfassung ab ca. 206–208 n.Chr. anzunehmen.<sup>356</sup>

Eine genauere Eingrenzung könnte die oft vollzogene Identifikation der in coron. 1,1 genannten *liberalitas* mit der *liberalitas* VI Caracallas und der *liberalitas* V Getas im Sommer 211 n.Chr. erlauben, welche von beiden Kaisern an die stadtrömische Bevölkerung und wahrscheinlich als *donativum* an die Truppen ausgegeben wurde.<sup>357</sup> Da beide Begriffe in coron. 1, *liberalitas* und *donativum*, in ihrer Parallelität aber auf dasselbe Geschehen zu beziehen sind<sup>358</sup>, ist die Datierung auf das Jahr 211 n.Chr. zwar immer noch möglich, aber sie ist nicht mehr mit der oft zu findenden Gewissheit vertretbar, da auch ein bloßes *donativum* als *liberalitas* bezeichnet worden sein kann.<sup>359</sup>

---

**354** Vgl. MONCEAUX, *Histoire littéraire*, 204 und 208 (um 200 n.Chr.); HARNACK, *Geschichte*, 267–268 (vor 202/203 n.Chr.) und 295 (198–202/203 n.Chr.); ALTANER/STUIBER, *Patrologie* (1978), 157 (197–200 n.Chr.); FREDOUILLE, *Tertullien*, 487 (zwischen 198–206 n.Chr.); BRAUN, *Nouveau Tertullien*, 80–82 (nach 197 n.Chr.); BRAUN, *Deus*, 569 und 720–721 (Postsript 2. Aufl.), inklusive der Positionen der älteren Forschung (zwischen 198–206 n.Chr.); BARNES, *Tertullian*, 54–55 (196/197 n.Chr.), aber ebd., 325–326 (Postsript 2. Aufl.) nach dem *Apologeticum*; TRÄNKLE, *Tertullianus* (HLL), 487–488 (vormontanistisch); SCHULZ-FLÜGEL, s.v. *Tertullian* (LACL), 669 (197–202 n.Chr.).

**355** Vgl. coron. 1,4 und 1,5.

**356** Siehe oben S. 37, Anm. 10.

**357** Siehe u. a. RIC IV 158 (Caracalla) und RIC IV 88 (Geta). So z. B. MONCEAUX, *Histoire littéraire*, 269; PLINVAL, G. de, *Tertullien et le scandale de la Couronne*, *Mélanges Joseph de Ghellinck*, S.J., Bd. 1, (Museum Lessianum: Section historique 13), Gembloux 1951, 183–185, hier 186; FONTAINE, *De corona*, 42; FREUDENBERGER, *Anlass*, 580; GUYOT, Peter; KLEIN, Richard (Hrsg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation: Zwei Bände in einem Band – Band 2: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft*, 3., unveränd. Aufl. (unveränd. Nachdr. d. Sonderausg. 1997), Darmstadt 2006, 274, Anm. 32.

**358** Ursprünglich wurde eine Schenkung an Soldaten nur als *donativum* bzw. *congiarium* bezeichnet, eine *liberalitas* galt dagegen v. a. dem Volk von Rom (aber auch der Provinzen). Um 200 n.Chr. hatte sich der Sprachgebrauch aber abgeschliffen, es häufen sich Belege für *liberalitas* im militärischen Bereich. Siehe u. a. BMC V, p.346 Nr. 846 = RIC IV, p. 283 Nr. 430 A; CIL VIII 2554 + p. 954 + 18048 = ILS 2445; AE 1898, Nr. 108 f. = ILS 9100; AE 1899, Nr. 60 = ILS 9099; vgl. z. B. WESCH-KLEIN, *Soziale Aspekte*, 56 mit Anm. 68–72; BÄHNK, *Notwendigkeit*, 34, Anm. 37. Zu den *donativa* vgl. FIEBIGER, Otto, s.v. *donativum*. In: RE 1. Reihe, 10. Halbbd., (1905), 1542–1544; WATSON, *Roman Soldier*, 108–114; WEISS, Peter, s.v. *Donativum*. In: DNP 3, (1997), 771–772; WESCH-KLEIN, *Soziale Aspekte*, 54–58; STÄCKER, *Principes*, 369–403; LE BOHEC, *Armée*, 244–251, mit einer Übersicht über bekannte kaiserlichen Schenkungen an Soldaten. Zu den *liberalitates* vgl. BERVE, Helmut, s.v. *liberalitas*. In: RE 1. Reihe, 25. Halbbd., (1926), 82–93; CORBIER, Mireille; SCHNEIDER, Helmuth, s.v. *Liberalitas, largitio*. In: DNP 7, (1999), 140–144.

**359** LE BOHEC, *Tertullien*, 12, nimmt gut begründet einen Zusammenhang zwischen der angenommenen *liberalitas* an das Volk und einem *donativum* an das Heer bzw. an die Prätorianer an. Die Möglichkeit eines solchen Zusammenhangs belegt FIEBIGER, s.v. *donativum* (RE), 1542–1545, hier 1543, mit z. B. Tac. ann. 12,41; 14,11; Suet. Nero 7; Plin. paneg. 25,2. Dass ein solcher Zusammenhang aber nicht notwendig ist, zeigt BARNES, *Tertullian*, 328 (Postsript 2. Aufl.) unter Verweis auf Herodian 2,14,5; 3,8,3 [-4; AG]; HA Sept. Sev. 16,5.

Für eine Ansetzung eher näher am *terminus ante quem* spricht allerdings Tertulians Erwähnung einer längeren Friedenszeit<sup>360</sup> für die Christen in coron. 1,5. Diese Formulierung lässt die letzten bekannten Verfolgungszeiten im römischen Nordafrika, die mit der *Passio perpetuae et felicitatis* im Jahr 203 n. Chr. anzusetzen sind<sup>361</sup>, bereits einige Jahre vergangen sein.<sup>362</sup>

Letztlich bringt H. Tränkle die Sachlage treffend auf den Punkt, das Jahr 211 n. Chr. sei „nicht so sicher wie man bisher annahm, kann aber doch nicht weit von der Wahrheit entfernt sein“<sup>363</sup>.

## Schauplatz

Als Schauplatz<sup>364</sup> des Vorfalles nimmt man häufig das Lager der *legio III Augusta* in Lambaesis oder das Lager der von dieser Legion abgeordneten Kohorte am Sitz des Statthalters in Karthago an.<sup>365</sup> Eine Variante führte P. Franchi de' Cavalieri in die

**360** Coron. 1,5: *tam bonam et longam pacem*.

**361** Siehe oben S. 38, Anm. 17 mit der dort genannten Literatur.

**362** Vgl. KELLNER, Tertullian (BKV 1.24), 25/371; FONTAINE, *De corona*, 50–51; FREUDENBERGER, Anlass, 579–580; TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 491.

**363** TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 491. Die Gewissheit, mit der GERO, *Miles Gloriosus*, 294, Anm. 52, *De corona* „definitely“ auf nach 211 n. Chr. ansetzt ist völlig unbegründet.

**364** Einen Forschungsüberblick bieten SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 236–239; LE BOHEC, Tertullien, 12–13, dem allerdings u. a. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 236–239, entgeht und der FREUDENBERGER, Anlass, 580, und FREND, Note, 93, falsch einordnet. Durch die Identifikation des Soldaten als *speculator* kommen nur Legionssoldaten oder Prätorianer in Frage, aber keine Auxiliarsoldaten. Zu den *speculatores praetorii* und den *speculatores legionis* vgl. v. a. CLAUSS, *principales*, 46–58 und 59–79; außerdem LAMMERT, F., s.v. *speculatores*. In: RE 2. Reihe, 6. Halbbd., (1929), 1583–1586; DOMASZEWSKI, Alfred von, *Die Rangordnung des römischen Heeres*, mit einer Einleitung neu hrsg. von B. Dobson, (Bonner Jahrbücher Beihefte 14), 3., unveränd. Aufl., Köln 1981, 19–20 und 32; SPEIDEL, Michael P., *Riding for Caesar – The Roman Emperors' Horse Guards*, Cambridge MA 1994, 33–35; LE BOHEC, *Armee*, 23 und 55; FUHRMANN, Christopher J., *Policing the Roman Empire – Soldiers, Administration, and Public Order*, Oxford 2012, 114 und 128; BINGHAM, Sandra, *The Pretorian Guard – A History of Rome's Elite Special Forces*, London/New York 2013, 88–92. Zu den im römischen Afrika stationierten Einheiten siehe oben S. 81f. Für die in Karthago selbst stationierten Truppenteilen siehe SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 101–103; und LE BOHEC, *Études*, hier v. a. 47–79.

**365** Lambaesis: MONCEAUX, *Histoire littéraire*, 269 mit Anm. 2; PLINVAL, Tertullien, 186; RYAN, *Rejection* 18; FREND, *Martyrdom*, 370; FREND, William H., *A Note on Jews and Christians in Third-Century Africa*. In: JThS N.S. 21, (1970), 92–96, 93 mit Anm. 3. Karthago: FRANCHI DE'CAVALIERI, P., *Sopra alcuni passi del de corona di Tertulliano*. In: Franchi de'Cavalieri, P. (Hrsg.), *Note agiografiche* 8, (Studi e Testi 65), Vatikanstadt 1935, 357–386, 359–361; FONTAINE, *De corona*, 42; FREUDENBERGER, Anlass, 580; CLAUSS, Manfred, *Untersuchungen zu den principales des römischen Heeres von Augustus bis Diokletian – cornicularii, speculatores, frumentarii*, Bochum 1973, 66 und 160, Anm. 122; FREDOUILLE, Jean-Claude, *Argumentation et rhétorique dans le De corona de Tertullien*. In: M.H. 41, (1984), 96–116, hier 97; BUTTERWECK, *Martyriumssucht*, 58; SIDER, *Killing*, 58. Unentschieden: GUYOT/KLEIN (Hrsg.), *Christentum Bd. 2*, 274, Anm. 33, und 275, Anm. 40; DURRY, Marcel, *Les cohortes prétoriennes*, (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 146), Paris 1938, 349, Anm. 1; HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 740 Anm. 69. Unklar ist FREUDENBERGER, Frage, 277.

Diskussion ein, der das Ereignis in zwei Teile unterteilt, den eigentlichen Vorfall in Karthago und dann die endgültige Aburteilung Soldaten durch die Prätorianerpräfekten in Rom.<sup>366</sup> Dieser Position schließen sich R. Freudenberger und R. Klein/P. Guyot an.<sup>367</sup> Y. Le Bohec<sup>368</sup> hat allerdings, wie vor ihm bereits G. Schöllgen<sup>369</sup>, schwerwiegende Gründe dafür angeführt, die geschilderte Szene insgesamt im Lager der Prätorianer<sup>370</sup> in Rom zu platzieren.<sup>371</sup>

Dass dieser Vorfall, falls er in Rom stattgefunden haben sollte, nur kurze Zeit später auch die Gemüter in Karthago erhitze, stellt keine Schwierigkeit dar. Der Kontakt zwischen den beiden christlichen Gemeinden war eng und der Nachrich-

---

**366** FRANCHI DE'CAVALIERI, *de corona*, 359–362 und 364. DURRY, *cohortes*, 349 Anm. 1, hatte eine solche Überlegung, wenn auch mit Zweifeln, verworfen. Bereits DOMASZEWSKI, *Religion*, 95, hatte in dem Soldaten einen Prätorianer erkannt und die Aburteilung nach Rom verlegt. Und auch MOMMSEN, Theodor, *Römisches Strafrecht*, (Systematisches Handbuch der Rechtswissenschaft 1/4), Leipzig 1899, 267, Anm. 2, zitiert coron. 1 als Beleg für die Übersendung von Strafgefangenen nach Rom zur Aburteilung durch die Prätorianerpräfekten.

**367** FREUDENBERGER, *Anlass*, 580 und 585–588; GUYOT/KLEIN (Hrsg.), *Christentum* Bd. 2, 275, Anm. 33, 37, 40.

**368** LE BOHEC, *Tertullien*; so schon kurz LE BOHEC, *Études*, 50. Ihm folgt BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 200.

**369** SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 236–239. Ihm schließt sich MÜHLENKAMP, *Heiden*, 50, Anm. 79, an.

**370** Vgl. BUSCH, Alexandra W., *Militär in Rom – Militärische und paramilitärische Einheiten im kaiserzeitlichen Stadtbild*, (Palilia 20), Wiesbaden 2011, 31–72; BINGHAM, *Pretorian Guard*, 69–75.

**371** Y. Le Bohec verweist darauf 1.) (Tertullien, 13–14, vgl. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 237 mit Anm. 97) dass die militärische Ausdrucksweise korrekt sei und zeige, dass Tertullian mit den entsprechenden militärischen Begriffen und Strukturen gut vertraut sei. Daraus lässt sich schließen, dass seine Angaben zu *dem tribunus* und zu *den praefecti* (coron. 1,2) korrekt sind. 2.) (ebd., 14–16; vgl. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 237–238) dass einzig die Prätorianer sowohl über *speculatores* als auch über mehrere, nämlich zwei Präfecten verfügten, die im Besitz der Kapitalgerichtsbarkeit (vgl. MOMMSEN, *Strafrecht*, 267–268; ENSSLIN, W., s.v. *praefectus praetorio*. In: RE 1. Reihe, 44. Halbbd., (1954), 2391–2502, hier v.a. 2408; DURRY, *cohortes*, 171–174; GUTSFELD, Andreas, s.v. *praefectus praetorio*. In: DNP 10, (2001), 249–252) waren und außerdem mehreren Tribunen übergeordnet (vgl. BINGHAM, *Pretorian Guard*, 60–66) waren. 3.) (LE BOHEC, *Tertullien*, 15) dass die sehr kompakte Erzählung so nicht in zwei Teile zerrissen werden müsse. Der Text selbst gebe keinerlei Hinweis auf einen Ortswechsel oder eine längere Unterbrechung, sondern mache den Eindruck, dass alles sehr schnell und unmittelbar aufeinanderfolgend geschehen sei. 4.) SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 238 hält fest, dass eine Aufteilung der Erzählung zu den unbelegten Annahmen nötige, dass entweder eine Abteilung Prätorianer mit ihren *speculatores* in Karthago stationiert waren (FRANCHI DE'CAVALIERI, *de corona*, 362 mit Anm. 3) oder dass der in Karthago stationierte *speculator legionis* der Gerichtsbarkeit der Prätorianerpräfekten unterstand (FREUDENBERGER, *Anlass*, 588, unter Berufung auf HIRSCHFELD, Otto, *Die Sicherheitspolizei im römischen Reich*. In: Hirschfeld, Otto (Hrsg.), *Kleine Schriften*, Berlin 1913, 576–612 [= Sitzungsberichte der Preußischen Akademie 1891, 845–877], hier 586–588; und PASSERINI, Alfredo, *Le coorti pretorie*, [Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica 1], Rom 1939, 70–73; CLAUSS, *principales*, 66 und 160, Anm. 122. FREUDENBERGER, *Anlass*, 588, mutmaßt, dass die *speculatores legionis* insgesamt den Prätorianern entnommen waren und darum auch noch immer der Gerichtsbarkeit der Prätorianerpräfekten unterstanden. Hier sollte man besser zwischen den *speculatores praetorii* [vgl. CLAUSS, *principales*, 46–58] und den *speculatores legionis* [vgl. CLAUSS, *principales*, 59–74] unterscheiden.)

tenaustausch ging vergleichsweise schnell vonstatten, wie sich sowohl für die Zeit Tertullians als auch für die Zeit Cyprians zeigen lässt.<sup>372</sup>

Eine Verortung des Vorfalles in Rom hätte in mehrerlei Hinsicht wichtige Konsequenzen:

1. Es wäre ein bedeutsames Zeugnis dafür, dass es selbst in dieser so wichtigen Einheit zu Beginn des dritten Jahrhunderts schon Christen gegeben hat.
2. Zweitens würden wir, mit Blick darauf, dass Septimius Severus die vorher im Wesentlichen aus Italikern bestehenden Prätorianer mit Soldaten aus den Donauprovinzen neu aufgestellt hat<sup>373</sup>, unter Umständen Informationen über die Verbreitung des Christentums in diesen Regionen gewinnen.<sup>374</sup> Das setzt allerdings voraus, dass der *speculator* bereits dort den christlichen Glauben angenommen hat und beispielsweise nicht erst in Rom, was aber nur Vermutung bleibt.<sup>375</sup>
3. Es würde helfen, falls man die *liberalitas* in coron. 1,1 doch im engeren Sinn als Gabe an die Stadtbevölkerung interpretieren will, den Zusammenhang zwischen dieser und dem *donativum* herzustellen.<sup>376</sup> Denn dass die Stadtbevölkerung von Rom und die in Rom stationierten Prätorianer gleichzeitig Geldgeschenke erhielten, ist durchaus plausibel.

### Adressaten, Zielsetzung, Aufbau und rhetorische Verortung

Für die Interpretation von *De corona* ist es sehr wichtig, nach Zielsetzung und Aufbau zu fragen. In der Literatur findet man häufig die Behauptung, dass es sich bei der Schrift um eine Abhandlung zur grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von ‚Christentum und Soldatenstand‘ handelt.<sup>377</sup> Mit dieser Einordnung gewinnt natürlich auch

---

**372** Siehe z. B. den intensiven Briefwechsel zwischen Cyprian von Karthago und Cornelius von Rom ein halbes Jahrhundert später (Cypr. epist. 44–50) sowie die Schnelligkeit, mit der Cyprian im Jahr 258 n. Chr. über das zweite Verfolgungsedikt des Valerian in Rom Informationen einholt (Cypr. epist. 80,1). Vgl. MARSCHALL, Werner, Karthago und Rom – Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl, (Päpste und Papsttum 1), Stuttgart 1971, 22–28 (Tertullian) und 29–41 (Cyprian); SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida, 76–81, für Karthago als Handels- und Verkehrsknoten. Allein die Getreidetransporte nach Rom sorgten für einen regelmäßigen Schiffsverkehr, der auch für den Austausch von Nachrichten genutzt werden konnte.

**373** Cass. Dio 75,2,4–6; Herodian. 2,13,1–12; 2,14,5; HA Sept. Sev. 6,10; 17,5; vgl. DURRY, cohortes, 247–249 und 383–386; PASSERINI, Le coorti, 171–180; CHRIST, Kaiserzeit, 603–605; HANDY, Severer, 123–124; BINGHAM, Pretorian Guard, 43–47.

**374** Vgl. LE BOHEC, Tertullien, 17.

**375** Darüber ist sich auch LE BOHEC, Tertullien, 17, im Klaren. Gegen LE BOHEC, Tertullien, 17, ist es nicht plausibel, in dem *speculator* notwendigerweise einen Montanisten zu sehen. Wie dieser allerdings bereits KELLNER, Tertullian (BKV 1.24), 24/370; und KARPP, Stellung, 503.

**376** Zu den *donativa* an die Praetorianer vgl. LE BOHEC, Armee, 245–250; BINGHAM, Pretorian Guard, 68–69.

**377** Vgl. z. B. HARNACK, Militia Christi, 61–62: „Einige Jahre später hat sich Tertullian [...] über das Thema ‚Christentum und Soldatenstand‘ ausgesprochen. Er hat ihm [...] eine eigene Schrift gewid-

Tertullians eigentliche Abhandlung der ‚Soldatenfrage‘ in Kap. 11 ein sehr hohes Gewicht sowohl für das Verständnis der Abhandlung an sich als auch für die Rekonstruktion seiner Haltung zu dieser Frage.

Im Gegensatz zu dieser weit verbreiteten Sichtweise wird an dieser Stelle ein anderer Ansatz gewählt. Sehr treffend hat diese Position Chr. Mühlenkamp formuliert:

„In coron. 11,1–12,1 liegt der eigentliche Konflikt nicht in der Frage nach der Erlaubtheit des Militärdienstes. Der Anlass der Schrift war das Verhalten eines christlichen Soldaten [...]. Die Schrift *De corona* ist die Antwort Tertullians auf die daraufhin unter den Christen entbrannte Debatte. Im Zusammenhang mit seiner grundsätzlichen Stellungnahme zur Frage des Kranztragens kommt er auch dazu, sich zur Vereinbarkeit von Militärdienst und Christentum zu äußern.“<sup>378</sup>

*De corona* ist keine grundsätzliche Abhandlung über die ‚Soldatenfrage‘, sondern eine Apologie für den *miles gloriosus*<sup>379</sup> aus Kap. 1, und es ist vor allem eine Abhandlung über die Frage, ob Christen einen Kranz tragen dürfen. Im Hintergrund dürfte eine Art Sonderregelung für christliche Soldaten gestanden haben<sup>380</sup>, sei es in Form eines Dispenses seitens der Gemeinde, sei es in Form einer weit weniger formalen Politik des ‚nichts Sehens und nichts Hörens‘. Ihnen wäre, anders als ‚normalen‘ Christen, das verbotene<sup>381</sup> Tragen von Blumenkränzen auf dem Kopf wegen den

---

met.“; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 216: „[...] einzige frühchristliche monographische Behandlung des Themas“. HELGELAND, *Christians* (ANRW), 740; SIDER, *Killing*, 168, 175 und 190. Einen letztlich nicht überzeugenden Versuch, diese Zielsetzung aus einer Analyse der Struktur zu begründen macht BAYET, *De corona*, hier v. a. 21–23 (siehe unten S. 112, Anm. 387) und 32.

**378** MÜHLENKAMP, Heiden, 50; siehe auch ebd., 84–85 mit Anm. 93; vgl. ebenfalls FREDOUILLE, *Argumentation*, 97–98 und 112; BUTTERWECK, *Martyriumssucht*, 58–59; ENGEMANN, s.v. Kranz (RAC), 1019.

**379** Nach coron. 1,2, wo Tertullian den betreffenden Soldaten, der den Kranz verweigerte, so benennt: *o militem gloriosum in Deo!*

**380** Vgl. FRANCHI DE'CAVALIERI, *de corona*, 365–366; so auch BUTTERWECK, *Martyriumssucht*, 57–58.

**381** Siehe z. B. die ablehnende Haltung Clem. Al. paed. 2,8,70–76; Tert. Apol. 42,6; spect. 18,3; idol. 15; Min. Fel. 38,2–4. Zur Kranzfrage im frühen Christentum vgl. ausführlich BAUS, Karl, *Der Kranz in Antike und Christentum – Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, (Theophaneia 2), Bonn 1940, v. a. 37–230; kurz ENGEMANN, s.v. Kranz (RAC), v. a. 1016–1024; HURSCHMANN, Rolf, s.v. Kranz. In: DNP 4, (1998), 805–807; MÜHLENKAMP, Heiden, 56–58, 105–109 und 132–134. ENGEMANN, s.v. Kranz (RAC), 1019, meint dagegen, „[d]ie polemische Diktion wie die Dürftigkeit seiner Argumente lassen erkennen, dass seine rigorose Ablehnung keineswegs die Ansicht seiner christl. Zeitgenossen wiedergibt, sondern deren abweichende Haltung eher bestätigt.“ Auch wenn er Belege für eine weniger kritische Haltung anzuführen versucht, scheint die Übereinstimmung so unterschiedlicher Autoren wie Clemens Alexandrinus, Minucius Felix und Tertullian – in Gemeindeschriften wie in apologetischen Schriften – gegen seine Position zu sprechen. Das gilt auch für die hier vertretene Interpretation des Verhaltens des *miles gloriosus* (siehe S. 151 ff.). Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass es Gruppen gegeben hat, die versuchten, die Grenzen der *disciplina* in diese Richtung zu erweitern und damit, ggf., dem Trend der Zeit folgend, längerfristig Erfolg hatten (vgl. die Überlegungen von ENGEMANN, s.v. Kranz (RAC), 1022–1025). Und es schließt ebenfalls nicht aus, dass Tertullian in der Behauptung eines allgemeinchristlichen Brauchs keine Kränze zu tragen übertreibt.

Notwendigkeiten des Dienstes gestattet worden. In diese zweifache rhetorische Zielsetzung ist außerdem eine Abrechnung mit in Tertullians Augen allzu kompromissbereiten Christen, den *christiani laureati*<sup>382</sup>, eingebettet. Diese Abrechnung vollzieht er am konkreten Beispiel, nicht des Soldatendienstes, sondern eben des Kranztragens: Ausnahmeregelungen dürfe es auch für Christen im Heer nicht geben.

Er behandelt also die allgemeine Frage, ob ein Christ einen Kranz tragen dürfe, um damit im konkreten Fall den kritisierten Soldaten in Schutz nehmen zu können. Umgekehrt bietet ihm gerade der konkrete Fall die Möglichkeit, eine ausführliche Stellungnahme zu der allgemeinen Frage abgeben zu können, wie aus der *propositio*<sup>383</sup> deutlich wird.

Damit findet sich in *De corona* eine Mischung aus Elementen des *genus deliberativum* und des *genus iudiciale*,<sup>384</sup> d. h. der beratenden Beredsamkeit, die zu einem bestimmten Entschluss oder einer bestimmten Handlung aufruft oder davon abrät, und der gerichtlichen Beredsamkeit, die eine bestimmte Tat zu beurteilen sucht.<sup>385</sup>

Diese Bestimmung der Zielsetzung hat entscheidende Bedeutung für die Interpretation von Kap. 11: Denn die Frage nach der Legitimität des Soldatenberufs für Christen wird in diese zweifache Zielsetzung eingebettet und muss von ihr aus verstanden werden.<sup>386</sup> Diese Sichtweise soll im Folgenden mit Blick auf den Aufbau von *De corona* knapp begründet werden.

Für die Untergliederung der Schrift wurden bisher unterschiedliche Vorschläge gemacht, die in unterschiedlichem Maße das Gewicht rhetorischer Konventionen

---

Dass die Frage zumindest in Karthago und Rom kontrovers diskutiert wurde, macht *De corona* ausreichend deutlich, der Umfang der Kontroverse ist dagegen weniger leicht abschätzbar. Man sollte Tertullian aber angesichts der angeführten Übereinstimmung mit Clemens Alexandrinus und Minucius Felix in diesem Punkt nicht zum radikal-rigoristischen Einzelgänger machen, der sich verzweifelt der Meinung der „zeitgenössische[n] Christen“ (ENGEMANN, s.v. Kranz (RAC), 1021) entgegenstemmt.

**382** Coron. 1,6. Zu diesen, auch *coronarii* (coron. 7,1) genannt, und ihrer Position vgl. MÜHLENKAMP, Heiden, 132–134, die zusammenfassend festhält: „Die *coronarii* vertreten die Meinung, dass die Bekränzung von Menschen und Gegenständen letztlich einfach eine durch die Tradition geheiligte, ehrbare und ‚hübsche‘ Sitte sei, der man auch als Christ folgen dürfe. Sie sehen in der Bekränzung also ein rein ‚kulturelles‘ Phänomen. Damit können Kränze dann auch als Bestandteil der Kleidung betrachtet werden.“

**383** Coron. 1,6; siehe dazu unten S. 112.

**384** Vgl. SIDER, *Ancient Rhetoric*, 121–122.

**385** Zu diesen beiden *genera* der Rede siehe Aristot. *rhet.* 1,3–8,10–14; Cic. *inv.* 2,11–154,157–176; part. 24,83–27,97; 28,98–40,138; Quint. *inst.* 3,4,15 und v. a. 8,1–76; sowie 3,4,15 und v. a. 9,1–10,28; vgl. MARTIN, *Rhetorik*, 15–166 und 167–176; FUHRMANN, *Rhetorik*, 79–81.

**386** GERO, *Miles Gloriosus*, 294, zielt also in die verkehrte Richtung: „Most of the work is of no interest to us here, taken up as it is with a rather artificial antiquarian discussion on the use of wreath and crowns. But in ch. 11 Tertullian succinctly summarizes his changed outlook [gegenüber dem *Apologeticum*; AG] to military service.“ Im Gegenteil: Die Diskussion der Kränze ist ein zentraler Teil des argumentativen Zusammenhangs, in dem Kap. 11 überhaupt erst verständlich wird.



berücksichtigen.<sup>387</sup> Besonderes R.D. Sider und noch mehr J.-C. Fredouille betonen Tertullians sehr fruchtbaren Umgang mit den Regeln der Rhetorik. Im Anschluss an beide, aber vor allem an letzteren, kann man in etwa wie folgt gliedern:

1. Die *narratio* in 1,1–6 ersetzt das *exordium* und stellt das Publikum von Beginn an mitten in das Geschehen im Heereslager. Ein christlicher Soldat weigert sich, bei der Verteilung eines Donativums den üblichen Kranz auf dem Kopf zu tragen, wird deswegen vom *tribunus* befragt, bekennt sich als Christ<sup>388</sup>, wird abgeführt, vor die *praefecti* gebracht, legt dabei Uniform und Bewaffnung<sup>389</sup> ab und wird von Tertullian metaphorisch mit der ‚Uniform‘ des christlichen Märtyrers<sup>390</sup> bekleidet (1,1–3). Daraufhin kommt es zu scharfer Kritik von anderen Christen seinem Verhalten, da er nur wegen des *habitus* seine ganze Glaubensgemeinschaft in Verruf gebracht habe, wo doch so viele andere christliche Soldaten den Kranz einfach tragen würden; Tertullian selbst übt wiederum beißende Kritik an den christlichen Kritikern des *miles gloriosus* (1,4–5).
2. In 1,6 folgt eine *propositio*, in der Tertullian sein argumentatives Ziel darlegt: Er will zeigen, dass entgegen der Frage der Kritiker, wo denn das Tragen eines

---

**387** Zum Aufbau von *De corona* vgl.:

1) FONTAINE, *De corona*, 10–12: 1,1–1,6: *narratio*; 1,6–7,2: theoretische Argumentation, Wert der Tradition; 7,3–10,10: historische Argumentation, Zusammenhang Kranz – Götzen; 11,1–14,4: religiöse Argumentation, Diskussion verschiedener Arten von Kränzen; 15: *peroratio*.

2) BAYET, *De corona*, 21–23: Er sieht zwei große, ineinander verschlungene Themen: A. Das Drama des christlichen Soldaten. B. Die gelehrte und kasuistische Analyse der verschiedenen Kränze. Aufgrund dieser Unterscheidung stellt er folgende Gliederung auf: A1 – Kap. 1–4: Das Drama des christlichen Soldaten und die Auseinandersetzung mit seinen Kritikern; B1 – Kap. 5–10: Eine Analyse der verschiedenen Arten von Kränzen im Gebrauch der heidnischen Welt; A2 – Kap. 11–12: Das psychologische Drama des christlichen Soldaten; B2 – Kap. 13–14: Eine Analyse der verschiedenen Arten von Kränzen; A3 – Kap. 15: Der wahre Kranz des Christen.

3) SIDER, *Ancient Rhetoric*, 28–29, 40, 121–122: 1,1–1,6: *narratio* als *exordium*; 1,5–6: adaptierte *partitio*; 1,6: *propositio*; (2/3)–10: Argumentation aus Tradition (2–4), Natur (5–6) und dem Ursprung der Kränze (7–10); 11–15: Argumentation mit den Gründen, Kränze zu tragen.

4) FREDOUILLE, *Argumentation*, 96–110: 1,1–1,6: *narratio*; 1,6: *propositio*; 2–6: Teil I: Unrecht des Kranztragens – Tradition, *ratio*, Natur; 7,1–2: Übergang; 7,3–14,4: Teil II: Warum Christen keinen Kranztragen dürfen; 7,3–10,8: IIa Kranz & Götzendienst; 7,8–10: Übergang; 11–14 IIb: keine Art von Kranz ist akzeptabel; 14,3–15,4: *peroratio*.

**388** *Coron.* 1,2: *christianus sum*.

**389** *Coron.* 1,3. Genannt werden Soldatenmantel (*paenula*), Soldatenstiefel der *speculatores* (*speculatoria*), Schwert (*gladius*) und Lorbeerkranz (*laurea*). In 1,4 wird all das als *habitus* bezeichnet, wie schon in *idol.* 19,3 (s. dazu oben S. 96 ff). Vgl. auch die Verwendung des Begriffs *habitus* in *coron.* 10,8.

**390** Diese ‚Uniform‘ des Märtyrers besteht aus folgenden Teilen: Als Mantel dient die Hoffnung auf sein (zu vergießendes) Blut (*rufatus sanguinis sui spe*), als Stiefel die Ausrüstung mit dem Evangelium (*calciatus de evangelii paratura*), als Gürtel Gottes Wort (*succinctus acutius verbo dei*), die Bewaffnung ist gemäß der Anweisung des Apostels (*totus de apostolo armatus*), und als besserer Kranz dient die Anwartschaft auf das Martyrium (*de martyrii candida melius coronatus*). Im Hintergrund steht das Bild von der sogenannten ‚Waffenrüstung Gottes‘ aus Eph 6,10–20 (Wortlaut s. unten. S. 231, Anm. 210); vgl. FONTAINE, *De corona*, 45–48, ad loc.



Kranzes dem Christen verboten sei<sup>391</sup>, dieses Tragen eines Kranzes unzweifelhaft verboten ist. Er bezieht sich dabei direkt auf die Position der *christiani laureati*, die er wie folgt beschreibt: „für die es nur eine Streitfrage ist, die (noch) eine Untersuchung dulde, als ob es möglich wäre, dass man es entweder für kein oder lediglich für ein unsicheres Vergehen hält.“<sup>392</sup>

3. In einem ersten großen Abschnitt beginnt er dann die Frage, wo das Tragen eines Kranzes für Christen verboten sei, zu beantworten. Er zeigt, dass christliche Tradition und christliches Herkommen sowie die *ratio* (Kap. 2–4) dem widersprechen, auch wenn sich kein konkreter Text aus der Heiligen Schrift dagegen anführen lässt, und dass in einem solchen Fall Herkommen, Tradition und *ratio* erhebliches Gewicht besitzen. Außerdem widerspräche auch die Natur dem Tragen von Blumenkränzen auf dem Kopf (Kap. 5–6), und in der Natur sei in einem solchen Fall die Stimme des Schöpfers, also Gottes zu hören, der zu gehorchen ist. Doch alle diese Gründe wären auch für philosophisch gebildete Heiden einsichtig und sind Tertullian daher scheinbar nicht spezifisch christlich genug, um es damit bewenden zu lassen (7,1–2).<sup>393</sup>
4. Ab Kap. 7 wendet er sich darum in einem zweiten großen Teil den spezifisch christlichen Gründen zu. Hier diskutiert er vor allem den Ursprung und die Verwendung der Kränze im Götzendienst (Kap. 7–10) und die verschiedenen Arten von Kränzen (Kap. 11–14), die in Frage kommen. In letzterem Abschnitt bespricht er neben vielen anderen Kränzen auch Soldatenkränze (Kap. 12). Er beschließt dieses Kap. (13,7) mit der Feststellung, alle Gründe für das Tragen von Kränzen aufgezählt zu haben, und dass keiner dieser Gründe für Christen das Tragen von Kränzen zulasse. Denn alle diese Gründe widersprächen dem *sacramentum*, dem Taufgelöbnis, bei ihnen allen finde sich nämlich Idolatrie. So dürfen sich also, wie er fortfährt (Kap. 14), weder Männer noch Frauen in den Gemeinden bekränzen.
5. Stattdessen, mit diesem Gedanken beginnt er mit coron. 14,3 die *peroratio*, habe sich der Christ an dem einzig erlaubten Kranz zu orientieren, dem Kranz nämlich, den Christus selbst getragen hat, der Dornenkrone. Damit ruft er zur Martyriumsbereitschaft auf, oder aber zumindest zum Verzicht auf Blumenkränze, wenn man zum Martyrium nicht bereit sein sollte. In Kap. 15 führt er dann das Publikum noch einen Schritt weiter zu einem großen eschatologischen Ausblick, nämlich zu der Verheißung des Kranzes des Lebens aus Offb 2,10–11<sup>394</sup>, der demjenigen verheißend wird, der alle Anfechtungen und Versuchungen überwindet, beziehungsweise zum Kranz der Gerechtigkeit, der in 2. Tim 4,7–8 demjenigen ver-

<sup>391</sup> Coron. 1,6: [...] *et illud opponunt: „ubi autem prohibemur coronari?“*

<sup>392</sup> Coron. 1,6: *quibus id solum quaestio est, quasi aut nullum aut incertum saltem habere possit delictum, quod patiatu quaestionem.* (ÜS: AG).

<sup>393</sup> Vgl. FREDOUILLE, Argumentation, 107.

<sup>394</sup> Es handelt sich hier um ein Zitat bzw. eine sehr textnahe Anspielung, in dem die beiden Verse vermengt werden. FONTAINE, De corona, 176–177, ad loc., vermutet, dass Tertullian aus dem Gedächtnis zitiert.

heißen wird, der den guten Kampf des Glaubens besteht. Der Ausblick auf diese verheißenen Kränze soll die Gedanken des Publikums endgültig von den im Vergleich dazu unbedeutenden Blumenkränzen ablenken. Eingebettet in diesen Abschnitt ist dann noch ein kurzer Exkurs über das Verhalten der Mithrasanhänger, der später noch genauer zu betrachten sein wird<sup>395</sup>, und durch den Tertullian auch die Erzählung aus Kap. 1 noch einmal aufgreift und zusammen mit der allgemeinen Kranzproblematik zu einem gemeinsamen Abschluss bringt.

Hat man diesen Aufbau vor Augen, ergibt sich auch die rhetorische Verortung der Schrift: Es handelt sich mit J. Fredouille<sup>396</sup>, dem dieser Abschnitt weitgehend folgt, um den Fall einer *quaestio infinita* bzw. einer *θέσις* – bei Cicero auch *propositum*<sup>397</sup> bzw. einfach nur *quaestio*<sup>398</sup> genannt – das heißt, um die Erörterung einer allgemeinen, vom konkreten Einzelfall weitgehend gelösten Fragestellung.<sup>399</sup> Mit Cicero kann man den Fall noch genauer als *propositum actionis* beschreiben, das auf die Wirkung (*actio*) gerichtet ist.<sup>400</sup> Dass es sich um eine *θέσις* handelt, gilt auch in Anbetracht der Tatsache, dass Tertullian mit einem Einzelfall beginnt, will er doch davon ausgehend die Kranzfrage im Allgemeinen behandeln. Aus diesem Einzelfall ergibt sich dann das Problem einer juristischen Qualifikation.<sup>401</sup> Die Gegner des *miles gloriosus* (und Tertullians) geben ja zu, dass sie einen Kranz tragen, meinen aber, damit kein Unrecht zu begehen, sondern im Recht zu sein.<sup>402</sup> Andererseits will Tertullian gerade zeigen, dass das Verhalten des *miles* kein Unrecht war, sondern er dem (christlichen) Recht gemäß gehandelt hat. Damit kommt ein Aspekt des *status qualitatis* ins Spiel, bei dem „die Eigenschaft der Tat“<sup>403</sup> zur Diskussion steht.<sup>404</sup> In einem solchen Fall empfiehlt Cicero aus einer genauen Kenntnis der Grundlagen des Rechts heraus zu argumentieren.<sup>405</sup> Zu diesen Rechtsgrundlagen gehören neben dem Naturrecht (*natura*) auch das gesetzlich festgelegte Recht (*lex*), das sich wiederum in das geschriebene Recht (*leges, quae scripta sunt*) und ungeschriebene Recht, das im ‚Völkerrecht‘ (*gentium ius*) oder in der Tradition (*maiorum mos*) gegründet ist, aufteilt. Dieses nicht niedergeschrie-

395 Siehe S. 151ff.

396 FREDOUILLE, *Argumentation*, 97–98.

397 Cic. part. 18,61.

398 Cic. inv. 1,8; vgl. de orat. 2,65; 2,133; siehe auch Quint. inst. 3,3,5–6.8.12–16.

399 Vgl. auch SIDER, *Ancient Rhetoric*, 121.

400 Cic. part. 18,62: *quod refertur ad faciendum quid* / „ihr Ziel liegt darin etwas zu bewirken“ [ÜS: K. u. G. Bayer]; siehe weiter Cic. part. 18,63; 19,67; vgl. MARTIN, *Rhetorik*, 17. Zu den *quaestiones* allgemein siehe Cic. inv. 1,8–9; part. 18,61–39,138; Quint. inst. 3,5,5–18; vgl. MARTIN, *Rhetorik*, 15–18; FUHRMANN, *Rhetorik*, 97–100.

401 So überzeugend FREDOUILLE, *Argumentation*, 97–98.

402 Siehe Cic. part. 37,129: *iure se fecisse dicunt*; vgl. FREDOUILLE, *Argumentation*, 98.

403 MARTIN, *Rhetorik*, 36.

404 Zum *status qualitatis* siehe Cic. inv. 1,12–15; 2,62–115; part. 37,129–131; de orat. 1,139; 2,106; Quint. inst. 7,4,1–44; vgl. MARTIN, *Rhetorik*, 36–41; FUHRMANN, *Rhetorik*, 103–106.

405 Cic. part. 37,129.

bene Recht ist gültig durch Gewohnheit (*consuetudo*) oder Übereinkunft (*conventum*), also durch allgemeine Zustimmung (*consensus*).<sup>406</sup> Tertullians Argumentation entspricht v. a. im ersten Teil, in den Kap. 2–6 weitgehend diesem Vorgehen.<sup>407</sup>

Als Konsequenz für die Interpretation von Kap. 11, das für die hier besprochene Fragestellung von besonderem Interesse ist, muss festgehalten werden: Während die Schrift als Ganze der allgemeinen Problematik des Kranztragens gewidmet ist, gehört dieses Kapitel in die Diskussion der konkreten Anlässe, einen Kranz zu tragen. Ehe Tertullian den Soldatenkranz an sich bespricht, muss er zuerst klären, ob ein Christ überhaupt Soldat sein darf. Wäre dem nicht so, könnte er sich alles Weitere sparen, da der Soldatenkranz bereits qua Amt des Trägers verboten sein müsste. Auch könnte er dann kaum den *miles gloriosus* verteidigen, befände sich dieser doch als christlicher Soldat schon per se jenseits christlichen *disciplina*. Wie also beantwortet Tertullian die Frage nach der Zulässigkeit des Soldatenberufs in coron. 11?

### 2.3.3.2 Coron. 11,1–7

#### Text

[1] *Etenim, ut ipsam causam coronae militaris aggrediar, puto prius conquirendum an in totum christianis militia conveniat. quale est alioquin de accidentibus retractare, cum apraecedentibus culpa sit? credimusne humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum, et eierare patrem ac matrem et omnem proximum, quos et lex honorari et post Deum diligere praecepit, quos et euangelium, solum Christum pluris faciens, sic quoque honoravit?*

„[1] Um nun wirklich mit dem Thema des Soldatenkranzes zu beginnen, so muss man meines Erachtens zuerst untersuchen, ob der Kriegsdienst überhaupt für Christen geeignet ist. Was hätte es überhaupt für einen Sinn, den besonderen Fall zu überdenken, wenn von den Voraussetzungen her Schuld vorliegt? Halten wir es für erlaubt, dem göttlichen Sakrament noch einen menschlichen Fahneneid überzustülpen und uns noch einem anderen Herrn nach Christus anzugeloben und uns unter Eid vom Vater, von der Mutter und allen unseren Nächsten loszusagen, die ja zu ehren und nächst Gott zu lieben uns doch das Gesetz befahl, und die auch das Evangelium so hoch geehrt hat, indem es nur Christus höher stellte?

[2] *Licebit in gladio conversari, Domino pronuntiante gladio perituro qui gladio fuerit usus? et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet? et vincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor iniuriarum?*

[2] Soll es erlaubt sein, mit dem Schwert umzugehen, obwohl der Herr verkündet, dass durch das Schwert umkommen werde, wer vom Schwert Gebrauch macht? Und soll der Sohn des Friedens in der Schlacht mitwirken, er, für den sich nicht einmal das Streiten vor Gericht ziemt? Und soll er Fesseln, Kerkerstrafen, Folter und Todesurteile vollziehen, obwohl er nicht einmal die ihm zugefügten Beleidigungen rächt?

<sup>406</sup> Siehe dazu part. 37,129–130; vgl. FREDOUILLE, Argumentation, 99.

<sup>407</sup> Vgl. SIDER, Ancient Rhetoric, 122; FREDOUILLE, Argumentation, 99.

[3] *Iam et stationes aut aliis magis faciet quam Christo, aut et dominico die, quando nec Christo? et excubabit pro templis quibus renuntiavit? et cenabit illic, ubi apostolo non placet? et quos interdiu exorcismis fugavit, noctibus defensabit, incumbens et requiescens super pilum quo perfossum est latus Christi? vexillum quoque portabit aemulum Christi? et signum postulabit a principe, qui iam a Deo accepit? mortuus etiam tuba inquietabitur aeneatoris, qui excitari a tuba angeli expectat? et cremabitur ex disciplina castrensi christianus, cui cremari non licuit, cui Christus merita ignis indulsit?*

[4] *Quanta alibi illicita circumspici possunt castrensium munium, transgressioni interpretanda! ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressionis est. plane, si quos militia praeventus fides posterior invenit, alia condicio est, ut illorum quos Iohannes admittebat ad lavacrum, ut centurionum fidelissimorum quem Christus probat et quem Petrus catechizat, dum tamen, suscepta fide atque signata, aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cavillandum, ne quid adversus Deum committatur quae nec extra militiam permittuntur, aut novissime perpetiendum pro Deo, quod aequae fides pagana condixit.*

[5] *Nec enim delictorum impunitatem aut martyriorum immunitatem militia promittit. Nusquam christianus aliud est, unum euangelium et idem: Iesus negaturus omnem negatorem et confessorus omnem confessorem, et salvam facturum an-*

[3] Soll er ferner für andere mehr ‚stationes‘, das heißt mehr Wachdienste abhalten als für Christus, oder sogar am Sonntag, wenn er dies nicht einmal für Christus tut? Und soll er Wachen halten vor den Tempeln, denen er entsagt hat? Und soll er dort seine Mahlzeit einnehmen, wo es dem Apostel missfällt? Und soll er diejenigen, die er tagsüber durch Beschwörungen vertrieben hat, nachts entschlossen verteidigen, indem er sich auf die Lanze stützt und auf ihr ruht, mit der die Seite Christi durchbohrt wurde? Soll er auch das Feldzeichen tragen, diesen Rivalen Christi? Und soll er sich das Kennzeichen vom Feldherrn geben lassen, obwohl er es schon von Gott erhalten hat? Soll er sich auch nach seinem Tod von der Tuba des Bläasers in seiner Ruhe stören lassen, obwohl er doch darauf wartet, von der Tuba des Engels aufgeweckt zu werden? Und soll sich ein Christ auch nach der im Feldlager üblichen Ordnung nach dem Tod verbrennen lassen, obwohl ihm das Verbrennen nicht erlaubt war und Christus ihm die verdiente Feuerstrafe erlassen hat?

[4] Wie viele andere Vergehen kann man noch im Umkreis der soldatischen Pflichten erblicken, die als Abfall vom Glauben zu bewerten sind! Schon sich aus dem Feldlager des Lichts ins Feldlager der Finsternis rekrutieren zu lassen, ist ein Beweis für den Abfall vom Glauben. Natürlich ist die Lage eine andere, wenn der Glaube sich erst nachträglich bei Leuten eingefunden hat, die zuvor schon Militärdienst geleistet haben, wie bei jenen, die Johannes zur Taufe zugelassen hat, und bei den tiefgläubigen Zenturionen, nämlich bei dem, welchen Christus lobte, und bei dem, welchen Petrus im Glauben unterwies. Doch muss man trotzdem nach der Annahme des Glaubens und nach Empfang des Taufsiegels entweder sofort aus dem Dienst ausscheiden, wie viele es getan haben, oder auf alle mögliche Weise Ausflüchte suchen, um nicht gegen Gott etwas unternehmen zu müssen, was auch außerhalb des Militärdienstes nicht erlaubt ist, oder man muss am Ende für Gott das standhaft ertragen, was in gleicher Weise der Glaube von einer Zivilperson fordert.

[5] Denn weder Strafflosigkeit bei Sünden noch Freiheit von der Verpflichtung zum Märtyrertod verheißt der Militärdienst: Nirgends ist für den Christen das eine Evangelium etwas anderes, sondern es ist immer das gleiche: Jesus wird jeden

*imam pro nomine eius amissam, perditurus autem de contrario adversus nomen eius lucri habitam. apud hunc tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles fidelis.*

[6] *Non admittit status fidei necessitates. nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi. nam et ad sacrificandum et directo negandum necessitate quis premitur tormentorum sive poenarum. tamen nec illi necessitati disciplina conivert, quia potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii quam evadendae passionis et implendi officii.*

[7] *Ceterum subvertit totam substantiam sacramenti causatio eiusmodi, ut etiam voluntariis delictis fibulam laxet. nam et voluntas poterit necessitas contendendi, habens scilicet unde cogatur vel ipsa. haec praestruxerim et ad ceteras officialium coronarum causas, quibus familiarissima est advocatio necessitatis, cum idcirco aut officia fugienda sunt ne delictis incidamus, aut martoria tolleranda sunt ut officia rumpamus. de prima specie quaestionis, etiam militate ipsius illicitae, plura non faciam, ut secunda reddatur, ne, si omni ope expulero militiam, frustra iam de corona militari provocarim. puta denique licere militiam usque ad causam coronae.*

verleugnen, der ihn verleugnet hat, und er wird sich zu jedem bekennen, der ihn bekannt hat, und er wird die Seele des Menschen retten, der für seinen Namen das Leben verloren hat, doch er wird andererseits diejenige Seele vernichten, die gegen seinen Namen einen Vorteil erreicht hat. Bei ihm ist ebenso ein Soldat ein gläubiger Zivillist, wie ein Zivillist ein gläubiger Soldat ist.

[6] Der Glaube ist von solcher Art, dass er keine Berufung auf eine Notwendigkeit erlaubt. Es gibt keine Notwendigkeit zu sündigen für diejenigen, für die es nur eine einzige Notwendigkeit gibt, nämlich die, nicht zu sündigen. Denn mancher wird zwar zum Opfern und zum klaren Ableugnen durch den Zwang der Foltern oder Strafen gedrängt. Trotzdem kennt unsere Lehre gegenüber jenem Zwang keine Nachsicht, weil die Notwendigkeit, die Ablehnung zu fürchten und sich dem Martyrium zu unterziehen, größer ist als die Notwendigkeit, dem Leiden zu entkommen und die Opferpflicht zu erfüllen.

[7] Im Übrigen stürzt eine solche Entschuldigung das ganze Wesen des Taufsakraments in einer solchen Weise um, dass sie auch absichtlich begangenen Sünden Tür und Tor öffnen würde. Denn auch der Wille könnte als Notwendigkeit ausgegeben werden, wenn er nämlich gerade sie anführen kann, wodurch er gezwungen wird. Ich möchte dies schon vorbereitend klarstellen auch im Hinblick auf die übrigen Anlässe, in amtlicher Funktion Kränze zu tragen, bei denen die Berufung auf die Notwendigkeit äußerst beliebt ist. Denn wir müssen eben deswegen entweder diese Pflichten meiden, um uns nicht in Sünden zu verstricken, oder den Märtyrertod auf uns nehmen, um die Erfüllung der Pflichten abzubrechen. Über den ersten Punkt des betreffenden Gegenstandes, die Unerlaubtheit des Soldatenstandes an und für sich, will ich nichts weiter sagen, um zum zweiten Punkt zurückzukehren, damit ich, wenn ich mit allen Mitteln den Soldatenstand beseitige, nicht bereits umsonst zum Streit über den Kranz des Soldaten herausfordere. So nimm denn schließlich an, der Soldatenstand sei erlaubt bis auf den Punkt des Kranztragens.“

(ÜS: AG nach P. Guyot/R. Klein)

### Die Gewichtung der Probleme

Tertullian beginnt damit, dass er genau die zuletzt skizzierte Frage nach der Gewichtung der Problemstellungen anspricht: Ehe man über den Soldatenkranz an sich sprechen kann, muss man zuerst (*prius*) untersuchen, „ob der Kriegsdienst überhaupt für Christen geeignet ist“<sup>408</sup>. Denn, so hält er fest: „Was hätte es überhaupt für einen Sinn, den besonderen Fall zu überdenken, wenn von den Voraussetzungen her Schuld vorliegt?“<sup>409</sup> Ehe der besondere Fall behandelt werden kann, nämlich ob ein Christ einen Soldatenkranz tragen kann, muss argumentationslogisch zunächst die grundsätzliche, dem Rang nach voranstehende Frage geklärt werden, nämlich ob ein Christ überhaupt Soldat sein darf.<sup>410</sup>

J. Helgeland allerdings interpretiert diesen Satz genau andersherum:

„[...] Tertullian argued that the military life was evil since it was connected with the crown and other pagan religious manifestations, not the opposite. ‘What sense is there in discussing the merely accidental (i. e., military life), when that on which it rests (the idolatrous crown) is to be condemned.’“<sup>411</sup>

Auch wenn J. Helgeland bei dem ersten Satz zumindest grundsätzlich recht zu geben ist, wie sich noch zeigen wird, hat er coron. 11,1 an dieser Stelle missverstanden und daher falsch übersetzt. Die Parallelität des Satzes *quale est alioquin [...]* mit dem vorhergehenden Satz *etenim, ut [...]* sowie die eindeutige Vorordnung der Soldatenfrage vor die Kranzfrage (*prius*) in dem *etenim*-Satz, die mit der Unterscheidung der *praecedentes* und der *accedentes* korrespondiert, machen die Interpretation J. Helgelands so gut wie unmöglich. Und die Wiederaufnahme der Unterscheidung der zwei Aspekte des Problems am Ende des Kapitels untermauert dieses Verständnis endgültig.<sup>412</sup>

**408** Coron. 11,1: *an in totum christianis militia conueniat*. (ÜS: P. Guyot/R. Klein). Vgl. dazu treffend FONTAINE, De corona, 132, ad loc.: „Vt : final; le problème général de la licéité du service des armes pour un chrétien est un préalable nécessaire à l’examen de l’obligation particulière de se couronner sous les armes.“

**409** Coron. 11,1: *quale est alioquin de accidentibus retractare, cum a praecedentibus culpa sit?* (ÜS: AG). Zur Übersetzung von *accedentes* als ‚das Besondere‘ vgl. FONTAINE, De corona, 133, ad loc.: „le premier mot est de couleur à la fois philosophique et juridique, au sens du grec συμβαίνοντα = les faits accidentels et particuliers“; außerdem FREDOUILLE, Argumentation, 109 mit Anm. 48: „Mais avant de traiter de la couronne militaire (l’«hypothèse», objet du chap. 12), il convient d’examiner le problème plus général de la licéité du service militaire (la «thèse», objet du chap. 11).“ Gegen BAYET, De corona, 27, handelt es sich hier nicht um eine sehr ungeschickte („très gauchement“) Argumentation, mit der Tertullian wieder zu seinem eigentlich zentralen Thema, der Soldatenfrage, zurückkehren will.

**410** Das hat bereits CADOUX, Christian Attitude, 110, richtig erkannt.

**411** HELGELAND, Christians (ANRW), 742. So auch in HELGELAND, ET AL., Christians and the Military, 24.

**412** Coron. 11,7: *de prima specie quaestionis, etiam militate ipsius inlicitae, plura non faciam, ut secunda reddatur, ne, si omni ope expulero militiam, frustra iam de corona militari provocarim.* / „Über den ersten Punkt des betreffenden Gegenstandes, die Unerlaubtheit des Soldatenstandes an und für sich,

Die Interpretation von R.J. Sider<sup>413</sup>, der die *accedentes* (den Soldatenkranz beziehungsweise die Idolatrieproblematik) als „secondary issue“ beziehungsweise „secondary question“ versteht, während er die *praecedentes* (den Militärdienst beziehungsweise das militärische Leben) als „primary issue“ deutet, ist zurückzuweisen. Es geht nicht um das hauptsächliche Thema, den Kriegsdienst, im Vergleich zu einem nebensächlichen Thema, dem Tragen eines Kranzes. Die Kranzfrage ist das Hauptthema der ganzen Schrift inklusive des Kap. 11! Vielmehr will Tertullian ein spezifisches Detail des Soldatenkranzes, den damit verbundenen Beruf des Soldaten, behandeln, ehe er sich dem Soldatenkranz selbst zuwendet. Es geht dabei ausschließlich um den argumentationslogischen Vorrang der Soldaten- vor der Kranzfrage, nicht um die höhere Wertigkeit der Frage nach der Erlaubtheit des Heeresdienstes gegenüber der zweitrangigen Idolatrieproblematik.

### Der Christ als Soldat?

#### Die Unvereinbarkeit der sacramenta

Im Anschluss daran geht Tertullian zur Beantwortung der Frage, ob der Soldatenberuf für Christen erlaubt ist, ähnliche Punkte durch, wie bereits in idol. 19<sup>414</sup>, nur an dieser Stelle wesentlich ausführlicher und grundsätzlicher. Er bedient sich dabei in coron. 11,1–3 einer direkten Abfolge rhetorischer Fragen, die wie Hammerschläge ein ums andere Mal die Vereinbarkeit von Christusbekenntnis und Soldatenberuf in Zweifel ziehen. Es geht dabei im Kern wieder um die in coron. 11,1 aufgeworfene Frage der Vereinbarkeit des *sacramentum humanum* und des *sacramentum divinum*<sup>415</sup>. Dabei steht hier allerdings, anders als in idol. 19, zunächst eindeutig nur der Fall im Vordergrund, dass Christen nach ihrer Taufe ins Heer eintreten wollen, der umgekehrte Fall ist dagegen noch nicht im Blick. Denn nur bei ersteren bricht der Konflikt auf, ob sie nach ihrem Taufeid (*post Christum*) noch einem anderen Herrn (*alium dominum*) die Treue schwören dürfen.<sup>416</sup> Tertullian vertieft diesen Aspekt, indem er den Eid auf den Kaiser, genauer die darin enthaltene *exsecratio*, die (Selbst-)Verfluchung im Fall

---

will ich nichts weiter sagen, um zum zweiten Punkt zurückzukehren, damit ich, wenn ich mit allen Mitteln den Soldatenstand beseitige, nicht bereits umsonst zum Streit über den Kranz des Soldaten herausfordere.“ (ÜS: P. Guyot/R. Klein).

**413** SIDER, Killing, 60 und 175. Er verweist zur Unterstützung seiner Position (ebd., 60, Anm. 82) ausdrücklich auf eine persönliche Korrespondenz mit Robert D. Sider, der den betreffenden Satz darin wie folgt deutet „The ‚crown‘ worn at certain times by soldiers is a secondary issue, a concomitant of the primary issue, military service.“ Ebd., 175, hält er außerdem fest: „Here, after many chapters on idolatry (which he calls the ‚secondary‘ question) he raises what he terms the ‚primary‘ issue: ‚The unlawfulness even of a military life itself.‘“

**414** Zu den Parallelen vgl. RORDORF, Tertullians Beurteilung, 116.

**415** Coron. 11,1; vgl. idol. 19,2. Zum *sacramentum* siehe oben S. 82f., Anm. 242 (Literatur) und 243. Für coron. 11,1 vgl. FONTAINE, De corona, 133, ad loc.; GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 2, 276, Anm. 47.

**416** Coron. 11,1: „[...] *et in alium dominum respondere post Christum* / „und (noch) einem anderen Herrn die Treue schwören, nach Christus“ (ÜS: AG). Vgl. dazu FONTAINE, De corona, 133–134, ad loc.



des Eidbruchs, also des Ungehorsams, auch noch als Absage an die Eltern (*patrem ac matrem*) und an alle Nächsten (*et omnem proximum*) deutet. Dem stehe das Gesetz, das heißt das Alte Testament, und das Evangelium, das heißt das Neue Testament, entgegen, die jeweils vorschreiben, beide nächst Gott und Christus zu ehren und zu lieben.<sup>417</sup> Erneut wird von Tertullian der Konflikt offengelegt, wie vielen Herren ein Christ dienen kann und darf.<sup>418</sup> Das heißt, im Mittelpunkt der Diskussion stehen wieder die Gefahren der Idolatrie<sup>419</sup>, die im Leben und Dienst des Soldaten allgegenwärtig sind. Diese werden in grellen Farben eindrucksvoll vor Augen gemalt.

### Die Frage der Gewaltanwendung

Doch ehe er in coron. 11,3 diese Gefahren darlegt, wendet sich Tertullian in coron. 11,2 zuerst noch einer anderen Thematik zu, die zunächst keinen Idolatriebezug hat. Er spricht nämlich erstmals unmissverständlich die Frage der Gewaltanwendung an. Zu fragen ist mit J. Fontaine, ob diese Anordnung, erst die Diskussion des *sacramentum*, dann die der Gewaltanwendung, methodisch-sachliche oder historisch-sachliche Gründe hat:

„Ordre méthodique (l'objection de conscience visant d'abord l'idolâtrie implicite du *dominus impérial*, avant l'usage du glaive)? ou ordre objectif et historique (le serment étant suivi des diverses obligations qui en découlent, par ordre d'importance décroissante, en terminant par la crémation du soldat mort) ?“<sup>420</sup>

Mit Blick auf das hohe Gewicht der Idolatrieproblematik sowohl in idol. 19 als auch im weiteren Verlauf von coron. 11 dürfte der erstgenannten Erklärung der Vorzug zu geben sein. Tertullian beginnt die Diskussion mit dem *sacramentum*, um von Beginn an das

---

<sup>417</sup> Coron. 11,1: *et eierare patrem ac matrem et omnem proximum, quos et lex honorari et post Deum diligi praecepit, quos et euangelium, solum Christum pluris faciens, sic quoque honorauit?* / „und unter Eid vom Vater, von der Mutter und allen unseren Nächsten loszusagen, die ja zu ehren und nächst Gott zu lieben uns doch das Gesetz befahl, und die auch das Evangelium so hoch geehrt hat, indem es nur Christus höher stellte?“ (ÜS: P. Guyot/R. Klein). Vgl. dazu FONTAINE, De corona, 134, ad loc., mit Verweis auf FRANCHI DE'CAVALIERI, de corona, 367–368. Zur *exsecratio* vgl. außerdem MARQUARDT, Staatsverwaltung, 373; KLEIN, Tertullian, 111, Anm. 19. Ein Beispiel für eine solche *exsecratio* mit deutlichem Bezug auf die Familie findet sich z.B. bei Liv. 22,53,11: *si sciens fallo, tum me, Iuppiter Optime maxime, domum, familiam remque meam pessimo leto adfacias.* / „Wenn ich wissentlich diesen Eid breche, dann sollst du, Jupiter Optimus Maximus, mich, mein Haus, meine Familie und meinen ganzen Besitz elend vernichten!“ (ÜS: J. Feix). GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 2, 277, Anm. 48, halten im Anschluss an FRANCHI DE'CAVALIERI, de corona, 367 ff., fest, dass diese Form des Eides: „in ihrer unbedingten Gehorsamsforderung für den Feldherrn geradezu als ‚satanische Umkehrung‘ zu dieser christlichen Verpflichtung der Elternliebe verstanden werden [kann]“.

<sup>418</sup> Siehe idol. 19,2; vgl. dazu oben S. 82 ff.

<sup>419</sup> Anders erneut SIDER, Killing, 175–176, der hier wie bereits in idol. 19 wieder etliche weitere Gründe, neben der Idolatrieproblematik, für die ablehnende Haltung Tertullians entdeckt.

<sup>420</sup> FONTAINE, De corona, 135, ad loc., der die Frage aber selbst unbeantwortet lässt.

Gewicht der Argumentation auf das Problem des im Heeresdienst inhärenten Götzendienstes zu legen. Erst im Rahmen dieser Erörterungen findet als unterstützendes Argument dann auch die Frage der Anwendung von Gewalt ihren Platz.<sup>421</sup>

Um Gewaltanwendung und Blutvergießen ins Spiel zu bringen, fragt Tertullian mit Hinweis auf das Jesuswort aus Mt 26,52<sup>422</sup>, dass derjenige, der sich des Schwertes bedient, auch dadurch umkommen wird, zunächst, ob der Christ denn überhaupt mit dem Schwert Umgang pflegen darf (*in gladio conversari*). Die Bezeichnung Jesu als *dominus* dürfte indirekt der erneuten Kontrastierung mit dem anderen Herrn des christlichen Soldaten, nämlich dem Kaiser, dienen.<sup>423</sup> Die Verwendung von *pronuntiare*, das einen ‚offiziellen‘ Klang hat<sup>424</sup>, mag diesen Kontrast noch einmal unterstützen.<sup>425</sup> Darf ein Christ, ein Sohn des Friedens (*filius pacis*), so Tertullian in Anlehnung an Lk 10,6, außerdem an einer Schlacht (*proelium*) teilnehmen, wo er doch nicht einmal streiten beziehungsweise prozessieren (*litigare*) soll? Hier könnte aus 2. Tim 2,24 (*non oportet litigare*)<sup>426</sup> im Hintergrund stehen.<sup>427</sup> Darf der christliche Soldat überdies fesseln, einkerkern, foltern und hinrichten, wenn ihm nicht einmal erlaubt ist, der Rächer (*ultor*) für ihm zugefügte Beleidigungen zu sein?<sup>428</sup> Hier zählt Tertullian

---

**421** Gegen SCHÖPF, Tötungsrecht, 212–213; GERO, Miles Gloriosus, 294–295, der hier zwar einige Gründe genannt sieht – Geteilte Loyalität, Blutvergießen, Implikationen kultureller Abgrenzung –, aber der Idolatrie nur geringes Gewicht zugesteht, da vor allem der Kaiserkult nicht erwähnt sei; SWIFT, War (ANRW), 847, der gerade umgekehrt feststellt: „[...] the pacifist arguments are bolstered by a fairly extensive treatment of the dangers of idolatry and of the difficulties of avoiding sin in the military service.“ Den Vorrang kultischer Aspekte in coron. 11 betonen ebenfalls MOFFAT, War, 665; BAUS, Kranz, 163; RYAN Rejection, 18–19, der das allerdings argumentationslogisch damit erklärt, dass „there must have been Christians in North Africa who required other persuasion beside that based on the rigorist [= pacifist; AG] view.“; CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 257; KARPP, Stellung, 501, auch wenn er meint „[...] fast ebenso schwer wiegt ihm die Gefahr, das Verbot der Rache und des Tötens zu übertreten.“; KLEIN, Tertullian, 110–113; HELGELAND, Christians (ANRW), 742 und v. a. 744; BRENNECKE, An fidelis (2007), 216–217; SHEAN, Soldiering, 62, 96–97 und 186–187. Selbst HORNUS, Politische Entscheidung, 28 mit Anm. 57, erkennt das hohe Gewicht des Idolatriearguments in coron. 11 an. All das bedeutet nicht, dass der Gedanke einer historisch-sachlichen Anordnung gänzlich von der Hand zu weisen ist. Nicht zuletzt ist es das *sacramentum*, das zum Soldaten macht und damit das Recht zum Gebrauch der Waffe und damit zu Töten von Menschen gibt. Vgl. MARQUARDT, Staatsverwaltung, 373 mit Anm. 7; KLEIN, Tertullian, 111. Aber die methodisch-sachlichen Ordnung hat an dieser Stelle eindeutig das höhere Gewicht und damit die Idolatrie als das entscheidende Argument Tertullians!

**422** Für die Parallele dazu bei Origenes siehe unten S. 340 ff.

**423** Vgl. FONTAINE, De corona, 135, ad loc.

**424** Vgl. GEORGES, s.v. pronuntio, Bd. 2, 1996–1998; OLD, s.v. pronuntio, 1488.

**425** Vgl. FONTAINE, De corona, 135, ad loc.: „cf. retour au titre souverain, et emploi d'un verbe de droit public (pronuntio exprime très anciennement la déclaration d'un magistrat, ayant force de loi)“.

**426** δοῦλον δὲ κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι [...] / „Ein Knecht des Herrn aber soll sich nicht streiten [...]“ (LÜ 1984).

**427** Vgl. FONTAINE, De corona, 135, ad loc.

**428** Hier dürfte Tertullian Texte wie Mt 5,38 ff. oder Röm 12,19–21 im Kopf haben. Bei der Vermengung von polizeilichem Vorgehen und Rache wird deutlich, was SCHÖPF, Tötungsrecht, 77–78, auch für die Frage nach der Legitimität der Notwehr bei Tertullian festhält: „Tertullian trennt leider nicht säuberlich zwischen Rache und Vergeltung einerseits und der Notwehr andererseits. [...] Die unglückliche Ver-

Elemente eines Strafprozesses auf, an denen mit Polizeiaufgaben betraute Soldaten beteiligt sein können.<sup>429</sup> Bereits in *idol.* 17,3 hatte er eine vergleichbare Liste von Tätigkeiten mit Blick auf die Magistrate für Christen ausgeschlossen. An dieser Stelle zielt er dagegen auf die einfachen Dienstgrade<sup>430</sup> und ihre Beteiligung als ausführende Organe der Beamten oder ranghohen Offiziere. Auch die von ihnen ausgeführten polizeilichen Funktionen von der Verhaftung bis hin zur Hinrichtung sind, so Tertullian hier, mit dem christlichen Bekenntnis nicht vereinbar.<sup>431</sup>

Interessant daran ist, dass der Soldat, der durch den von ihm ausgelösten Eklat den Anlass zur Abfassung von *De corona* lieferte, ein *speculator* war. Gerade die *speculatores* – zumindest diejenigen in den Legionen, per Analogieschluss kann man aber auch eine vergleichbare Verwendung auch für diejenigen in den Kohorten der Prätorianergarde annehmen – waren als (Wach-)Soldaten aus dem unmittelbaren Gefolge des Statthalters beziehungsweise des Kaiser unter anderem auch mit Polizeiaufgaben und Hinrichtungen betraut.<sup>432</sup> Das bedeutet, dass sich hier gerade mit Blick auf den *miles gloriosus* Probleme auftun, will man nicht annehmen, dass sich der Vorfall mit der Kranzverweigerung unmittelbar nach seiner Hinwendung zum Christentum ereignet hat.<sup>433</sup> Was Tertullian hier problematisiert, kann durchaus zum üb-

---

quickung der beiden Handlungsweisen, Rache und Verteidigung, läßt Tertullian zu keinem ruhigen, sachlichen Urteil kommen.“

**429** Vgl. FONTAINE, *De corona*, 135, ad loc.

**430** Vgl. FRANCHI DE'CAVALIERI, *de corona*, 370.

**431** Einige Autoren wie z. B. BANTON, *Early Church*, 197–198 (= Kirche und Krieg, 198); BANTON, *Attitudes*, 79–81; ansatzweise SWIFT, *War (ANRW)*, 848; außerdem OSBORN, *Tertullian*, 85, meinen, Kirchenschriftsteller wie Tertullian und Clemens Alexandrinus hätten den Militärdienst von Christen (das *militare*) unter bestimmten Umständen gutgeheißen, so lange es sich nur um nichtkriegerische Aktivitäten wie z. B. den Polizeidienst gehandelt habe. Leidglich die aktive Kriegführung (das *bellare*) hätten sie kategorisch abgelehnt. Vgl. z. B. OSBORN, *Tertullian*, 85: Tertullian „sanctions military service, it seems, through a distinction between *bellare* and *militare* which he takes to indicate the distinction between police activity and military aggression.“ *Coron.* 11,2 zeigt, dass diese These zumindest für Tertullian nicht zu halten ist. Es ist vielmehr gerade der Polizeidienst, den Tertullian sehr scharf kritisiert. Für eine ausführlichere Kritik an der ‚Polizeithese‘ siehe unten S. 168 ff. und v. a. 247 ff.

**432** Vgl. LAMMERT, *speculatores* (RE), 1584, für die *speculatores legionis* unter Verweis auf z. B. Sen. *benef.* 3,25; *ira* 1,18,4; Cass. Dio 79,14; Dig. 48,20,6 (Ulpian); auch in Mk 6,27 wird der Henker im Dienst des Herodes Antipas als σπεκυλάτωρ bezeichnet, was zumindest zeigt, wie verbreitet der Sprachgebrauch war (vgl. CLAUSS, *principales*, 72). CLAUSS, *principales*, 57, weist auch bei den *speculatores praetorii* auf die Übernahme von Polizeiaufgaben hin; für die Ausübung polizeilicher und gerichtlicher Aufgaben durch die *speculatores legionis* vgl. ebd., 72–75, für Hinrichtungen ebd., 72–73 (unter Bezugnahme auf im Wesentlichen dieselben Texte wie bei F. Lammert). Ebenso BINGHAM, *Pretorian Guard*, 88–92. Vgl. außerdem OTT, Joachim, *Die Beneficiarier – Untersuchungen zu ihrer Stellung innerhalb der Rangordnung des römischen Heeres und zu ihrer Funktion*, (Historia Einzelschriften 92), Stuttgart 1995, 42, der die *speculatores praetorii* ebenfalls als „Gerichtsoffizialen“ bezeichnet; siehe aber die Kritik daran bei RANKOV, Boris, Rezension zu: Ott, Joachim, *Die Beneficiarier – Untersuchungen zu ihrer Stellung innerhalb der Rangordnung des römischen Heeres und zu ihrer Funktion*. In: *CIR* 49/1, (1999), 182–183, hier 183. Zur Stelle vgl. GUYOT/KLEIN (Hrsg.), *Christentum* Bd. 2, 277, Anm. 51.

**433** Siehe dazu unten S. 160, Anm. 637.

lichen Dienstagtag seines Helden gehört haben. Diesen Punkt spricht er hier aber nicht an, geht es ihm an dieser Stelle doch zunächst einmal nur darum zu zeigen, dass es für Christen schlechterdings nicht möglich ist, ins Heer einzutreten.

Dass das Töten eines Menschen für das frühe Christentum im Grundsatz ein ernst zu nehmendes Problem darstellte, zeigt allein schon seine Zugehörigkeit zu den ‚Triassünden‘ Apostasie/Idolatrie, Ehebruch/Unzucht und Mord.<sup>434</sup> Bei zahlreichen frühchristlichen Autoren, und Tertullian ist hier keine Ausnahme, wird dementsprechend das Töten von Menschen verurteilt.<sup>435</sup> Allerdings wird dabei so gut wie nie eine direkte Verbindung zum Soldatenberuf gezogen beziehungsweise bei der Diskussion des Soldatendienstes kommt dieser Aspekt kaum zum Tragen.<sup>436</sup> Es gilt aber auch hier, zumindest an einem Punkt noch einmal genauer hinzuschauen: So sehr Tertullian die Todesstrafe, oder zumindest die Beteiligung von Christen daran, an dieser Stelle ablehnt, so sehr kann er doch andernorts sehr positiv über die staatliche Gewaltausübung bis hin zur Hinrichtung von Verbrechern sprechen.<sup>437</sup> Hier sind drei Textstellen zu nennen:

1. In scorp. 14 nennt er die staatlichen Autoritäten bei der Interpretation von Röm 13,1–4 „Helferinnen der Gerechtigkeit“ sowie „Dienerinnen des göttlichen Gerichts“, da sie gegen Unrecht und Böses kämpfen. Daher führe die Obrigkeit auch, wie er schon zuvor festgehalten hat, „nicht ohne Grund das Schwert“<sup>438</sup>. In dieser kurzen Schrift, die in der Forschung teilweise in eine ähnliche Zeit wie *De corona* datiert wird<sup>439</sup>, kämpft Tertullian gegen den Einfluss gnostischen Denkens auf die Ge-

<sup>434</sup> Siehe STAATS, s.v. Hauptsünden (RAC), 751. Vgl. dazu auch oben S. 101, Anm. 334.

<sup>435</sup> Siehe z. B. Athenag. leg. 35; Tert. Apol. 9; spect. 2; adv. Marc. 4,9,6; Min. Fel. 30,6–7; Orig. Cels. 3,7; Cypr. Ad Donat. 6; Arnob. nat. 1,6. Vgl. dazu HORNUS, Politische Entscheidung, 108–117, der diese Haltung allerdings zu undifferenziert als Beleg für eine vollständige Ablehnung von Heeresdienst und Kriegsteilnahme ansieht (ebd., 109). Ähnlich BAINTON, Early Church, 209 (= Kirche und Krieg, 211–212). Siehe außerdem SCHÖPF, Tötungsrecht, passim, der die verschiedenen Aspekte des Themas je für sich behandelt. Allein die Menge und die thematische Breite der bei SCHÖPF, Tötungsrecht; und SIDER, Killing, gesammelten und behandelten Belege aus vorkonstantinischer Zeit legt ein beredtes Zeugnis dafür ab, dass das Töten eines Menschen für das frühe Christentum ein ernstzunehmendes Problem darstellte. Zumindest bei den apologetischen Texten wie den Apologien des Athenagoras, Tertullian oder Minucius Felix ist allerdings auch in Rechnung zu stellen, dass die ausgesprochen starke Betonung des Tötungsverbotes der Zurückweisung von konkreten Vorwürfen den Christen gegenüber dient. Eine der Untaten (*flagitia*), die man den Christen vorhielt, war Kannibalismus, das Töten und Verzehren von Menschen, sogar Kindern. Vgl. z. B. Athenag. leg. 3,35; Tert. Apol. 7,1; 8,1–9; 20; Min. Fel. 9,5; 30,1–6.

<sup>436</sup> Vgl. nur zu Tertullian die Diskussion zu idol. 19 und idol. 11,5 oben S. 100f. In Apol. 9 wird ausführlich über das Blutvergießen gesprochen, es fällt sogar der Satz, dass für Christen Mord ein für alle mal verboten ist (*semel homicidio interdicto*, ebd. 9,8), die Soldatenfrage bleibt aber völlig außen vor. Eine Ausnahme stellen Trad. Apost. 16, deren genaue Datierung und Herkunft aber unklar ist (s. unten S. 136, Anm. 505), sowie u. U. Origenes dar, der noch ausführlich behandelt werden wird.

<sup>437</sup> Vgl. zum Folgenden v. a. SCHÖPF, Tötungsrecht, 151–153.

<sup>438</sup> Scorp. 14,1–2: *adiutrices iustitiae, ministrae divini iudicii, non sine causa gladium gestet* (ÜS: AG).

<sup>439</sup> Vgl. z. B. MONCEAUX, Histoire littéraire, 206 und 209 (211 oder 212 n. Chr.); HARNACK, Geschichte, 284–285 und 296 (212/213 n. Chr.); FREDOUVILLE, Tertullien, 488 (211/212 n. Chr.); ALTANER/STUIBER,

meinde. Dieser führte nämlich zu einem Nachlassen der Bereitschaft zum Martyrium. Genau diese Bereitschaft will er daraufhin in Auseinandersetzung mit den Argumenten der Gnostiker wieder stärken. Zum Ende seiner Schrift führt er dazu auch die Apostel Petrus, Johannes und Paulus als Gewährsmänner an, die alle auch die Notwendigkeit des Bekennens in Leid und Verfolgung gelehrt hätten.<sup>440</sup> Dem steht aber nicht entgegen, so mahnt Tertullian dann in Kap. 14, dass Paulus auch den Gehorsam gegen die staatliche Gewalt befohlen habe, die von Gott kommt und zu Recht das Schwert trägt, um Böses zu strafen und Gutes zu belohnen. Darum soll ihnen der Christ in den Grenzen, die sein Glaube ihm setzt<sup>441</sup>, gehorchen, nicht aber, um dem Martyrium zu entgehen. In diesem Zusammenhang fallen die oben zitierten, sehr positiven Worte über das staatliche Rechtswesen und das von ihm getragene (und genutzte) Schwert.

2. In Kap. 33 der Schrift *De anima*, deren Datierung in der Forschung umstritten ist, die aber noch immer mehrheitlich in der montanistischen Zeit Tertullians angesetzt wird<sup>442</sup>, erklärt er, nachdem er die grausamen Hinrichtungsarten für Mörder ausführlich geschildert hat, *aliter denique non licet*.<sup>443</sup> Denn die Schwere der Bestrafung eines Mordes, nämlich die Todesstrafe, entspreche dem Wert des menschlichen Lebens. Darum trage auch die Gerechtigkeit dieser Welt in Anleh-

---

Patrologie (1978), 155 (213 n. Chr.); TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 492–493 (212 n. Chr.); SCHULZ-FLÜGEL, s.v. Tertullian (LACL), 670 (211/212 n. Chr.); vgl. außerdem die Übersicht bei BRAUN, Deus, 574. Anders schon KELLNER, Tertullian (BKV 1.7), 40 (203 n. Chr.); außerdem BARNES, Timothy D., Tertullian's Scopiace. In: JThS N.S. 19, (1968), 105–132, v. a. 105–108 und 128–131 (203/204 n. Chr.); BARNES, Tertullian, 48 und 55 (203/204 n. Chr.) und ebenso 328–329 (Postskript 2. Aufl.). Ihm folgen z. B. BRAUN, Deus, 721 (Postskript 2. Aufl.) (Ende des Zeitraums 198–206 n. Chr.); RANKIN, Tertullian, xvi; und BÄHNK, Notwendigkeit, 36 mit Anm. 47–50. Einen kurzen und aktuellen Überblick über die Frage bietet DUNN, Tertullian, 105. Zu dieser Schrift allgemein vgl. kurz BARNES, Tertullian, 171–176; und DUNN, Tertullian, 105–107.

**440** Scorp. 12–14.

**441** Scorp. 14,2–3: [...] *id est quae sunt Caesaris Caesari, et quae dei deo; solius autem dei homo. condixerat scilicet Petrus regem quidem honorandum, ut tamen tunc rex honoretur, cum suis rebus insistit, cum a diuinis honoribus longe est* [...] / „[...] das bedeutet, dem Kaiser (zu geben), was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört; der Mensch aber gehört allein Gott. So hatte nämlich Petrus festgesetzt, dass zwar der König zu ehren ist, wenn der König auch (nur) dann geehrt werden soll, wenn er bei seinen Angelegenheiten bleibt, wenn er von göttlichen Ehren weit entfernt ist. [...]“ (ÜS: AG).

**442** Relativ früh wird die Schrift angesetzt von BARNES, Tertullian, 55 (206/207 n. Chr.); TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 471 und 474 (nach 203 n. Chr.). Dagegen wird sie von anderen Autoren traditionellerweise in die montanistische Zeit datiert: vgl. MONCEAUX, Histoire littéraire, 206 und 209 (zwischen 208 und 211 n. Chr.); HARNACK, Geschichte, 284–285 und 296 (zwischen 208/209 und 213 n. Chr.); ALTANER/STUIBER, Patrologie (1978), 156 (210–213 n. Chr.); FREDOUILLE, Tertullien, 488 (zwischen 208 und 212 n. Chr.); SCHULZ-FLÜGEL, s.v. Tertullian (LACL), 669 (210 n. Chr.); WASZINK, De anima, 5–6 (210–213 n. Chr.). Vgl. den Überblick bei BRAUN, Deus, 572–573 und 720–71 (Postskript 2. Aufl.), der die Schrift selbst (ebd., 721) zwischen 208–212 n. Chr. ansetzt. Zu dieser Schrift im Allgemeinen vgl. kurz BARNES, Tertullian, 206–208.

**443** Anim. 33,5: „Anders ist es gar nicht gestattet.“ (ÜS: J. Waszink).

nung an Röm 13,4 das Schwert.<sup>444</sup> Im Kontext<sup>445</sup> geht es Tertullian darum, die Unhaltbarkeit der Lehre von der Seelenwanderung zu erweisen. Ihre Befürworter behaupten unter anderem, dass die Seelenwanderung eine Strafe beziehungsweise Belohnung nach dem Tod darstellt, gemäß dem Leben, das der Betreffende gelebt hat. Tertullian wendet dagegen ein, dass die Seelenwanderung einen zu einfachen Ausweg für Verbrecher wie einen Mörder bedeute und eine zu geringe, ja untaugliche Belohnung für gute Menschen. Der Verbrecher müsse vielmehr im göttlichen Gericht eine Strafe erhalten, die der Schwere der Tat entspreche. Als eine Analogie dazu zieht Tertullian dann das menschliche Gericht über Mörder heran, das diesem Grundsatz genüge.<sup>446</sup> Und wenn das schon bei menschlichem Urteilen der Fall sei, wie viel mehr dann beim göttlichen Gericht. Er sieht also hier, im Rahmen seiner Argumentation, in der Todesstrafe paradoxerweise eine positive Maßnahme, die den Wert des menschlichen Lebens und die Schwere des Unrechts bei Mord erst recht hervorhebt. Das Schwert, das die staatliche Justiz führt, dient daher der Gerechtigkeit und wird erneut positiv gesehen.

3. Der letzte Text stammt ebenfalls aus *De anima*, und zwar aus Kap. 56. Hier diskutiert Tertullian zwei Annahmen: Zum einen, dass die Seelen nicht in die Unterwelt eingehen könnten, wenn der Körper nicht zuvor beerdigt worden sei.<sup>447</sup> Zum anderen, dass die Seele zu früh Verstorbener während der noch ausstehenden Lebenszeit nicht zur Ruhe komme.<sup>448</sup> Beide Sichtweisen will er widerlegen und ihre Unsinnigkeit aufzeigen.<sup>449</sup> In diesem Zusammenhang spricht er auch von Menschen, die gewaltsam, das heißt „durch die alles übertreffende Grausamkeit von Todesstrafen“<sup>450</sup>, aus dem Leben gerissen wurden. Tertullian nennt Kreuz, Axt, Schwert und wilde Tiere. Auch ihre Seelen seien nicht von der Unterwelt ausgeschlossen. Vielmehr dürfe man die Todesarten, „welche die Gerechtigkeit [...] als Strafe festsetzt“<sup>451</sup>, die Gerechtigkeit nämlich, die hier „die

---

**444** Anim. 33,6: *tanta est apud homines homicidii vindicta quanta ipsa quae vindicatur natura. quis non praeferat saeculi iustitiam, quam et apostolus non frustra gladio armatam contestatur quae pro homine saeviendo religiosa est.* / „Ein so großeses Strafmaß hat bei Menschen die Bestrafung des Mordes: gleich groß wie die Natur selbst, die gerächt wird. Wer würde also nicht die weltliche Gerechtigkeit bevorzugen, von der auch der Apostel bezeugt, dass sie nicht umsonst mit dem Schwerte bewaffnet sei und die wegen ihres Wütens zum Wohle der Menschheit Verehrung verdient?“ (ÜS: J. Waszink).

**445** Anim. 32–33. Vgl. die Zusammenfassung zu Beginn der Kommentierung von Kap. 33 bei WASZINK, *De anima*, 393–394.

**446** Vgl. WASZINK, *De anima*, 398: „Such discussions as the one found here clearly show how strongly Tert. always admired Roman legislation [...]. The next words *quam apostolus*, etc. also demonstrate, that Tert. admiration for the *iustitia saeculi* is not exclusively due to the testimony of St. Paul.“

**447** Anim. 56,2.

**448** Anim. 56,4.

**449** Vgl. zum Gang der Argumentation die erläuternde Zusammenfassung zu Beginn der Kommentierung von Kap. 56 bei WASZINK, *De anima*, 564–567.

**450** Anim. 56,8. *per atrocitates suppliciorum* (ÜS: J. Waszink).

**451** Anim. 56,8: *quos iustitia decernit* (ÜS: J. Waszink).



Rächerin von Gewalttaten<sup>452</sup> genannt wird, gar nicht als „als gewaltsame Todesarten“<sup>453</sup> bezeichnen.<sup>454</sup> Auch hier, selbst in montanistischer Zeit (falls die traditionelle Datierung ihre Richtigkeit hat), wird also der Ausübung staatlicher Gewalt bis hin zur Exekution von Verbrechern große Hochachtung entgegen gebracht und sie wird gerade nicht als Gewalttat beurteilt. Wie J. Waszink festhält: „But executions are ordered by justice and for this reason are not to be regarded as acts of violence.“<sup>455</sup>

Auch wenn Tertullian, falls nötig, immer wieder bereit ist, argumentativ weite Wege zu gehen und Positionen einzunehmen, die er eigentlich nicht vollständig teilt, deutet in den drei genannten Stellen doch nichts darauf hin, dass das hier der Fall ist. Die Hochschätzung der staatlichen Ordnungsmacht und des Schwertes, das sie trägt und zu gebrauchen weiß, stellt zumindest die Frage, ob er entsprechende Tätigkeiten tatsächlich in einem völlig einseitigen Licht sieht. Über Idolatrie hätte er so niemals sprechen können.

Natürlich bleibt immer noch die Möglichkeit, dass er entsprechende Tätigkeiten grundsätzlich gutheißen kann, sie aber mit dem christlichen Bekenntnis für unvereinbar und daher für Christen als verboten betrachtet.<sup>456</sup> Dafür spräche, dass er an anderer Stelle, in der montanistischen Spätschrift *De pudicitia*, schreiben kann, dass „sich der Opferungen, der (sexuellen) Unzucht und des Blutes zu enthalten“<sup>457</sup> gemäß dem Aposteldekret ein „Kennzeichen der Christen“<sup>458</sup> ist. Im Falle eines Verstoßes dagegen könnten diese drei ‚Hauptsünden‘ daher auch nicht von der Kirche erlassen werden. Allerdings stellt er in pud. 12, wie bereits festgestellt<sup>459</sup>, Blutvergießen mit Ehebruch und Idolatrie eindeutig auf eine Stufe, was er in idol. 19 und coron. 11 gerade nicht macht.

Aus all dem folgt dreierlei: Erstens steht die Frage der Gewaltanwendung auch hier, in coron. 11,2, bei der Diskussion der Soldatenfrage erkennbar nicht im Mittelpunkt des Interesses. Tertullian führt sie lediglich in knapper und eher undifferenzierter Weise als einen weiteren Sachverhalt neben dem hauptsächlichen Problem der Idolatrie an, um den letztgenannten Punkt argumentativ zu stützen. Zweitens bleibt dennoch festzuhalten, dass er die Anwendung von Gewalt durch Christen im Heer der Idolatrieproblematik zwar nach- und unterordnet, sie aber dennoch ablehnt. Welches

452 Anim. 56,8: *violentiae vindex* (ÜS: J. Waszink).

453 Anim. 56,8: *exitus violenti* (ÜS: AG nach J. Waszink).

454 Der betreffende Satz im Ganzen lautet: *nec isti porro exitus violenti quos iustitia decernit, violentiae vindex.* / „Nun aber sind jene Todesarten nicht gewaltsam, welche die Gerechtigkeit, die Rächerin von Gewalttaten, als Strafe festsetzt.“ (ÜS: J. Waszink).

455 WASZINK, *De anima*, 565.

456 Diese Erklärung wählt z. B. SCHÖPF, Tötungsrecht, 153.

457 Pud. 12,4: *abstineri, a sacrificiis et a fornicationibus et sanguine* (ÜS: AG).

458 KLEIN, Tertullian, 115.

459 Siehe dazu oben S. 97, Anm. 316.



Gewicht er diesem Aspekt allerdings im Detail zumisst, ist durch die Kürze der Ausführungen nicht mit letzter Gewissheit feststellbar. Drittens, seine Problematisierung gerade auch von Handlungen, die in den Bereich polizeilicher Tätigkeiten gehören, zeigt, dass die immer wieder geäußerte These, er hätte nur die Kriegführung im engeren Sinn abgelehnt, nicht aber den Polizeidienst, zu hinterfragen ist. Dass er diese Thematik nicht weiter verfolgt, mag auch damit zu tun haben, dass der von ihm verteidigte Soldat ein *speculator* war.

### Loyalitätskonflikte – Der eine Gott und die Götter

Im Anschluss daran greift Tertullian in coron. 11,3 das Problem der Idolatrie wieder auf. Er bedient sich dazu einer Reihe von Gegenüberstellungen, welche den Loyalitätskonflikt unmissverständlich aufzeigen, in den der christliche Soldat durch die unumgänglichen Verbindungen seiner Dienstpflichten zum Götzendienst unweigerlich kommen muss.

So muss der christliche Soldat Wachdienst (*statio*) halten, unter Umständen sogar am Sonntag (*dominico die*), an dem er nicht einmal für Christus wacht, unter Umständen sogar vor den Tempeln der heidnischen Götter<sup>460</sup>. Allein durch das Wortspiel mit den zwei Bedeutungen von *statio*, nämlich verschiedenen Formen militärischer Wachposten einerseits und der gottesdienstlichen Versammlung der Christen zum Fasten an jedem Mittwoch und Freitag beziehungsweise als *pars pro toto* für das Fasten selbst andererseits<sup>461</sup>, bringt Tertullian den Loyalitätskonflikt zur Sprache.

---

**460** Auch in Apol. 29,2 spricht Tertullian die Bewachung der Tempel an, wenn auch mit einer anderen Zielsetzung. Der Grund dafür ist, dass die Tempel zum Teil als Schatzhäuser verwendet und deshalb militärisch bewacht wurden. Vgl. dazu FONTAINE, De corona, 136, ad loc.; GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 2, 277, Anm. 53; GEORGES, Apologeticum (KfA), 465, Anm. 1101 unter Verweis auf Justin Mart. Apol. I 9,5. Außerdem STAMBAUGH, John E., The Functions of Roman Temples. In: ANRW II 16.1, (1978), 554–608, hier 585–586 (mit Belegen).

**461** Vgl. FONTAINE, De corona, 136, ad loc.; er bezieht sich dabei auf MOHRMANN, Christine, *statio*. In: VigChr 7, (1953), 221–245. Außerdem ARBESMANN, Rudolf, s.v. Fasten / Fastenspeisen / Fasttage. In: RAC 7, (1969), 447–524, hier v. a. 473–475 und 506–511; GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 2, 277, Anm. 52. An Sonntagen versammelte man sich zwar zum Gottesdienst, fastete aber nicht (s. coron. 3,4)! Für den militärischen Aspekt vgl. auch LE BOHEC, Yann, s.v. *statio*. In: DNP 11, (2001), 924–925; LAMMERT, F., s.v. *statio* 2. In: RE 2. Reihe, 6. Halbb., (1929), 2211–2212. Eine für Tertullian sicherlich besonders abstoßende Form der Wache, die Fahnenwache, behandelt STOLL, Fahnenwache. Wohl nicht gemeint sind an dieser Stelle die *stationes* im Sinne von Posten von auf dem Land stationierten ‚Polizeisoldaten‘, die Tertullian im Vorübergehen in Apol. 2,8 streift: *Latronibus uestigandis per universas provincias militaris statio sortitur [...]*. / „Um Banditen aufzuspüren, wird in sämtlichen Provinzen ein Soldatenposten eingeteilt [...]“. (ÜS: T. Georges). Vgl. dazu z. B. MACMULLEN, Ramsay, Soldier and Civilian in the Later Roman Empire, (Harvard Historical Monographs 52), Cambridge MA 1963, 50–60, der aber nicht ausreichend zwischen den *stationarii* und anderen abseits stationierten Soldaten wie den *beneficarii* etc. unterscheidet; einen aktuellen und sehr guten Überblick bietet FUHRMANN, Policing, 202–238 (mit weiterer Literatur), der diese Unterscheidung durchführt und begründet (s. auch den Appendix ebd., 249–252).

Dazu kommt noch, dass der Christ eigentlich seinen alten Göttern abgeschworen hat und deren Tempel meiden muss.<sup>462</sup> Eigentlich war es sogar, wie Chr. Mühlenkamp festhält, „üblich, dass Christen verächtliche und apotropäische Gesten machen, wenn sie an heidnischen Altären und Götterbildern vorbeigehen: Sie spucken oder blasen die Altäre und Statuen an.“<sup>463</sup> Als Soldat aber muss er diese Tempel bewachen! Tertullian ruft aus:

„Und wird er vor den Tempeln Wache halten, denen er entsagt hat? Und wird er dort essen, wo es dem Apostel nicht gefällt? Und wird er diejenigen, die er tagsüber durch Exorzismen in die Flucht geschlagen hat, bei Nacht beschützen, abgestützt und ruhend auf der Lanze, mit der die Seite Christi durchstochen wurde?“<sup>464</sup>

Der Loyalitätskonflikt wird verstärkt durch die Erwähnung des *vexillum*<sup>465</sup>, des Feldzeichens einer abgeordneten Teileinheit wie beispielsweise eines Wachtrupps, das der christliche Soldat zu tragen hat. Dieses *vexillum* wird als „Nebenbuhler Christi“ oder „Nachahmer Christi“<sup>466</sup> bezeichnet. Dahinter dürfte sich mit J. Fontaine<sup>467</sup> eine Synekdoche verbergen und es ist zu ergänzen *aemulum vexilli Christi*, ein Nebenbuhler des Feldzeichens Christi, das heißt, des Kreuzes. Kann der christliche Soldat wirklich beide Feldzeichen tragen?

<sup>462</sup> Vgl. HANSON, R.P., *The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great*. In: ANRW II 23.2, (1980), 910–973, hier v.a. 910–924.

<sup>463</sup> MÜHLENKAMP, Heiden, 75. Siehe z.B. idol. 11,7; außerdem Min. Fel. 8,4, eine Stelle auf die auch Chr. Mühlenkamp, ebd., Anm. 31, hinweist.

<sup>464</sup> Coron. 11,3: *et excubabit pro templis quibus renuntiavit? et cenabit illic, ubi apostolo non placet? et quos interdiu exorcismis fugavit, noctibus defensabit incumbens et requiescens super pilum quo perfossum est latus Christi?* (ÜS: AG). Den Göttern und Dämonen wurde laut Tertullian bei der Taufe abgeschworen; siehe z.B. coron. 3,2: *denique, ut a baptis mate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia, sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius.* / „So z.B., um von der Taufe auszugehen, wenn wir ins Wasser treten, geben wir zu gleicher Zeit, aber auch schon einige Zeit vorher, in der Kirche unter der Hand des Bischofs die Erklärung ab, dass wir dem Teufel, seiner Pracht und seinen Engeln widersagen.“ (ÜS: H. Kellner). Vgl. FONTAINE, *De corona*, 137, ad loc.; YARNOLD, s.v. Taufe III (TRE), 679; MÜHLENKAMP, Heiden, 201–202; FERGUSON, *Baptism*, 340. Die Anspielung auf den Apostel meint Paulus, der die Teilnahme an kultischen Mahlzeiten in den Tempeln durch Christen kritisiert (1. Kor 8,10–11; 10,20–22; vgl. dazu einschlägige Kommentare: SCHNABEL, Eckhard J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, (HTA), Wuppertal 2006, 462–466 und 556–561; SCHRAGE, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2: 1Kor. 6,12–11,16, (EKK 7,2), Neukirchen-Vluyn u. a. 1995, 251–277 und 429–460; THISELTON, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians – A Commentary on the Greek Text*, (NIGTC), Grand Rapids 2000, 651–654 und 750–779; WOLFF, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, (ThHK 7), Berlin 1996, 177–183 und 225–235). So auch FONTAINE, *De corona*, 137, ad loc.; GUYOT/KLEIN (Hrsg.), *Christentum* Bd. 2, 277, Anm. 54, beiden entgeht aber 1. Kor 10. Zur Taufe bei Tertullian siehe oben S. 82, Anm. 241.

<sup>465</sup> Siehe oben S. 64 f. mit Anm. 152 zu Apol. 16,8.

<sup>466</sup> Coron. 1,3: *aemulum Christi* (ÜS: AG).

<sup>467</sup> FONTAINE, *De corona*, 137, ad loc., unter Verweis auf FRANCHI DE'CAVALIERI, *de corona*, 381.

Sofort danach kontrastiert Tertullian die beiden *signa* – womit hier anders als in idol. 19,<sup>2468</sup> wahrscheinlich die militärische Losung beziehungsweise das Kennwort<sup>469</sup> einerseits und das christliche Glaubensbekenntnis andererseits gemeint ist –, dasjenige *signum* nämlich, das vom (menschlichen) Feldherren empfangen wird, und dasjenige *signum*, das von Christus bei der Taufe<sup>470</sup> empfangen wird.

Und auch die Gegenüberstellung der beiden Posaunen<sup>471</sup>, von denen der christliche Soldat geweckt werden kann, derjenigen der Bläser des Heeres am Morgen oder derjenigen des Engels des Jüngsten Gerichts, der die Toten bei der Auferstehung erweckt und Gottes Volk von den Enden der Erde sammelt<sup>472</sup>, führt dieses Thema weiter.

Als Letztes nennt Tertullian noch die Bestattung durch Kremation<sup>473</sup>, die im Heer üblich und bei Christen aber, wohl unter anderem mit Blick auf die erwartete körperliche Auferstehung<sup>474</sup>, abgelehnt wurde. Darf der christliche Soldat sich verbren-

---

**468** S. oben S. 83f.

**469** So auch FONTAINE, *De corona*, 137–138, ad loc. Für den Gebrauch von *signum* als Losung siehe z. B. Suet. *Claud.* 42,2. Dafür, dass es sich hier um die Losung handelt, spricht, dass in diesem Text das Feldzeichen in Gestalt des *vexillum* bereits genannt und indirekt dem Kreuz gegenübergestellt wurde.

**470** Vgl. GUYOT/KLEIN (Hrsg.), *Christentum* Bd. 2, 277, Anm. 55. In *coron.* 11,4 spricht Tertullian von der *fides suscepta atque signata*, dem angenommen und versiegelten Glauben. Beide Partizipien beziehen sich auf den Taufakt, der damit in seiner Gesamtheit angesprochen wird. Vgl. FONTAINE, *De corona*, 140, ad loc.

**471** Vgl. FONTAINE, *De corona*, 138, ad loc.

**472** Für diesen Gedanken siehe Mt 24,31; 1. Thess 4,16 und 1. Kor 15,52 (gegen FONTAINE, *De corona*, 138, ad loc., der hier nur die erstgenannte Stelle im Hintergrund stehen sieht).

**473** Die Verbrennung war eine übliche Bestattungsform in der römischen Armee wie überhaupt in der römischen Welt in etwa vom 4. Jhd. v. Chr. bis zum 2. Jhd. n. Chr. Tacitus kann sie um die Wende vom 1. zum 2. Jhd. n. Chr. daher sogar als *Romanus mos* (ann. 16,6) bezeichnen. Nur wenige Jahrzehnte später bereits kam allerdings die Körperbestattung wieder zunehmend in Mode und wurde bis zum Ende des 2. Jhds. n. Chr. zur beherrschenden Bestattungsform (vgl. Macr. *Sat.* 7,75), was durch den wachsenden Einfluss des Christentums ab dem frühen 4. Jhd. n. Chr. zumindest noch verstärkt worden sein dürfte. MORRIS, Ian, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1996, 31, nennt das „the biggest single event in ancient burial, the change in ‚the Roman custom‘ from cremation to inhumation.“ In der Armee dürfte die Verbrennung allerdings allein aus Gründen der Praktikabilität länger eine größere Rolle gespielt haben (vgl. FONTAINE, *De corona*, 138, ad loc.; WEBSTER, *Army* (1998), 279–281). Zu den römischen Bestattungsformen in ihrem Wandel vgl. grundsätzlich SCHRUMPF, Stefan, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich – Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen*, Göttingen, Bonn 2006, 70–77, mit Belegen und Literatur; NOCK, Arthur D., *Cremation and Burial in the Roman Empire*. In: *HTHR* 25/4, (1932), 321–359; MORRIS, *Death-Ritual*, 31–69; TOYNBEE, Jocelyn M., *Death and Burial in the Roman World*, Paperback ed., Baltimore 1996, 39–42; und VÖLP, Ulrich, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, (*Supplements to Vigiliae Christianae* 65), Leiden, Bonn 2002, 71–86.

**474** Vgl. HARNACK, *Mission und Ausbreitung* (1924), 190–192, v. a. 191, Anm. 3. Für Tertullian siehe nur seine Schrift *De resurrectione mortuorum*, die programmatisch beginnt (resurr. 1,1): *fiducia Christianorum resurrectio mortuorum* [...]. / „Die Auferstehung der Toten ist die Zuversicht der Christen [...].“ (ÜS: AG). Zur Frage der Leichenverbrennung bei Tertullian siehe *anim.* 33,5 und 53,4; *resurr.* 1,3. Vgl. dazu außerdem EVANS, *De resurrectione*, xi–xvi. Allerdings zeigt z. B. Min. Fel. 34,10, dass zumindest

nen lassen, so fragt er höchst suggestiv, wo die Verbrennung dem Christen doch verboten ist und ihm durch Christus sogar das ewige Feuer in der Hölle erlassen wurde?<sup>475</sup>

Diese Fülle von Gegensätzen zeigt sehr nachdrücklich, in wie viele kultisch-religiöse Konflikte einen Christen der Dienst im Heer führt. Tertullian macht diesen Gesichtspunkt in seiner Überleitung noch einmal mit einem letzten Gegensatzpaar abschließend deutlich:

„Wie viele anderswo unerlaubte (Dinge) können bei den Pflichten des Lagerlebens ausfindig gemacht werden, die als Übertretung zu interpretieren sind! (Schon) die (Handlung) selbst, seinen Namen vom Heerlager des Lichts zum Heerlager der Finsternis zu übertragen, ist eine Übertretung.“<sup>476</sup>

Hier greift er auf das aus idol. 19,2 bekannte Bild zweier Heerlager zurück. Der Kontrast ist wie bereits dort auch hier sehr scharf. Es herrscht schlicht zu viel Götzendienst, zu viel Idolatrie im ganz normalen Dienstbetrieb der römischen Armee, als dass ein Christ freiwillig dort eintreten könnte. Zu viele alltägliche und unumgängliche Pflichten sind eindeutig als *transgressio* zu deuten, als Übertretung des göttlichen Gebots und daher als Sünde und Abfall von Gott. Deshalb ist schon der Eintritt in die Armee selbst eine, nein die entscheidende *transgressio*.<sup>477</sup> J. Fontaine trifft den Sinn hier sehr präzise, wenn er festhält: „[L]e péché n'est pas dans telle infraction de détail,

---

für einen gebildeten Christen klar war, dass Gott auch einen zu Asche verbrannten Körper wieder auferwecken könnte. Er plädiert dagegen aus dem Grund für die Erdbestattung, dass sie der alte und bessere Brauch sei. Unter den einfachen Gemeindegliedern könnte ein „naturalistisches Verständnis von der leiblichen Auferstehung“ (VOLP, Tod, 189) allerdings durchaus eine Rolle für ihre Haltung zur Feuerbestattung gespielt haben. Darauf könnte auch die Zurückweisung ca. zwei Jahrhunderte später durch Augustinus hindeuten (Cura mort. 4). Ein weiterer Grund mag gewesen sein, dass man den Körper des Menschen zur Erde zurückgeben wollte, von der er christlicher Überzeugung nach von Gott bei der Erschaffung genommen wurde (vgl. HARNACK, Mission und Ausbreitung (1924), der dazu Lact. Instit. 6,12 zitiert). Zu Tod und Bestattung im frühen Christentum vgl. allgemein VOLP, Tod, 96–263 mit Belegen und Literatur, zur Bestattung v.a. 185–208, wo er auch noch weitere mögliche Gründe diskutiert.

**475** Zur Verbindung von Auferstehung und ewigem Feuer, bzw. der Errettung daraus für die *cultores* Gottes vgl. weiterhin Apol. 18,3.

**476** Coron. 11,4: *quanta alibi illicita circumspici possunt castrensium munium, transgressioni interpretanda! ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressionis est.* (ÜS: AG). Wie bereits festgehalten (siehe oben S. 77 f.) sieht CADOUX, Christian Attitude, 235–236, in dieser Stelle einen Beleg dafür, dass ein solches Verhalten zum Zeitpunkt der Abfassung von *De corona* bereits vorgekommen sein muss.

**477** KELLNER, Tertullian (BKV 1.24), 253/599; und RORDORF, Tertullians Beurteilung, 115, übersetzen beide *transgressionis est* mit „ist [...] Fahnenflucht“. Auch wenn diese Übersetzung sich angesichts des Zusammenhangs anbietet und ein schönes Bild ergibt, geht dabei doch zum einen die Parallelität zum vorherigen Satz und zum anderen der tertulliansche Wortgebrauch von *transgressio* als Sünde bzw. Glaubensabfall verloren. So heißt in adv. Marc. 5,6,6 der Teufel *princeps transgressionis* (vgl. FONTAINE, De corona, 139, ad loc.).

mais d'abord dans l'entrée d'un chrétien dans l'armée[.]“<sup>478</sup> Mit Blick auf Christen, die Soldaten werden wollen, ist Tertullian also nicht weniger streng als in idol. 19, argumentiert dieses Mal aber ausführlicher und grundsätzlicher. Ein Eintritt in das Heer ist für getaufte Christen unvorstellbar. Und auch die Begründung ist im Wesentlichen identisch. Die kultische Belastung des Heeresdienstes ist so stark, dass es die christliche *disciplina* nicht zulässt, sich dem auszusetzen. Ergänzend führt er an dieser Stelle allerdings auch einen weiteren Faktor an, der in idol. 19 fehlt, nämlich das Problem der Gewaltausübung und des Tötens von Menschen. Doch ist er damit noch nicht am Ende seiner Überlegungen. Vielmehr greift er jetzt auf einen Gedanken zurück, den er in idol. 19 zwar angeführt, dann aber nicht ausgeführt hat. Er unterscheidet im Fortgang von coron. 11,4 nämlich vom Fall des Christen, der in das Heer eintreten will, einen zweiten Fall, den des Soldaten nämlich, der zum Glauben kommt und in die Kirche eintreten will.

### Der Soldat als Christ?

#### Tertullians exempla

Beim Fall des Soldaten, der zum Glauben kommt, gilt: *plane [...] alia condicio est*<sup>479</sup>. Hat man idol. 19 noch vor Augen, wo er diese Differenzierung gerade nicht durchführt, und bedenkt man die Schärfe der Ablehnung im bisher Gesagten, so überrascht diese Einschränkung. Wie begründet sie Tertullian? Er beruft sich auf die Heiligen Schriften und führt Präzedenzfälle aus dem Neuen Testament an, interessanterweise im Wesentlichen dieselben Präzedenzfälle, die er in idol. 19,3 für heilsgeschichtlich erledigt erklärt hat: 1.) Die sogenannte Standespredigt Johannes des Täufers aus Lk 3,14.<sup>480</sup> Johannes nämlich ließ Soldaten, die zu ihm kamen, zur Taufe zu und ermahnte sie lediglich – was Tertullian allerdings nicht weiter ausführt –, niemandem Gewalt anzutun und sich mit dem Lohn zu begnügen.<sup>481</sup> 2.) Er erwähnt den ‚Hauptmann von

<sup>478</sup> FONTAINE, De corona, 139, ad loc.

<sup>479</sup> Coron. 11,4: „Eine gänzlich andere Lage ist es [...]“ (ÜS: AG).

<sup>480</sup> Lk 3,7,12–14: 7 Ἐλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ· [...] 12 ἦλθον δὲ καὶ τελῶναι βαπτισθῆναι καὶ εἶπαν πρὸς αὐτόν· [...]. 14 ἐπηρώτων δὲ αὐτόν καὶ στρατευόμενοι λέγοντες· τί ποιήσωμεν καὶ ἡμεῖς; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· μηδὲν διασείσητε μηδὲ συκοφαντήσητε καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν. / „7 Da sprach Johannes zu der Menge, die hinausging, um sich von ihm taufen zu lassen [...] 12 Es kamen auch die Zöllner, um sich taufen zu lassen, und sprachen zu ihm [...]. 14 Da fragten ihn auch die Soldaten und sprachen: Was sollen denn wir tun? Und er sprach zu ihnen: Tut niemandem Gewalt oder Unrecht und lasst euch genügen an eurem Sold!“ (ÜS: LÜ 1984). Vgl. dazu die einschlägigen Kommentare zum Lukasevangelium von MARSHALL, I. Howard, The Gospel of Luke – A Commentary on the Greek Text, (NIGTC 3), Reprint, Exeter 1978, 141–144; BOVON, François, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 1: Lk. 1,1–9,50, (EKK 3/1), Neukirchen-Vluyn 1989, 162–184, hier v.a. 173–175; KLEIN, Hans, Das Lukasevangelium, (KEK 3), Göttingen 2006, 158–168, hier v.a. 166–167; BOCK, Darrell L., Luke, (BECNT 3), Grand Rapids 2008, 299–316, hier v.a. 310–314; WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium, (HNT 5), Tübingen 2008, 152–167, hier v.a. 154 und 162–164.

<sup>481</sup> Siehe oben S. 91, Anm. 290.

Kapernaum', der nach Mt 8,5–10 par. Lk 7,1–10<sup>482</sup>, zu Jesus kommt, um ihn um Hilfe zu bitten, und dessen Glaube daraufhin von Jesus als vorbildlich gelobt wird. Gerade auf Letzteres zielt Tertullian ab (*quem Christus probat*<sup>483</sup>) 3.) Sein drittes Beispiel ist der Zenturio Cornelius, von dem in Apg 10 erzählt wird, wie er durch Petrus zum christlichen Glauben kommt und getauft wird.<sup>484</sup> Diese Erzählung hat Tertullian in idol. 19 wahrscheinlich unterschlagen, da sie nicht in seinen Begründungszusammenhang gepasst hätte.<sup>485</sup> Hier dagegen kommt sie wie gerufen, um seinen Standpunkt zu begründen.

### Die dreifache Alternative

Unmittelbar darauf macht er allerdings klar, dass mit dieser Zulassung konvertierter Soldaten zur Taufe und damit zur christlichen Gemeinde kein Freibrief verbunden ist. Vielmehr folgt aus der Annahme des Glaubens eine dreifache Alternative. Das Verständnis dieses Abschnitts ist in der Forschung heftig umstritten und bildet einen zentralen Punkt in der Kontroverse um die Haltung Tertullians in coron. 11. Tertullian hält fest:

„Doch muss man trotzdem nach der Annahme des Glaubens und nach Empfang des Taufsiegels entweder sofort aus dem Dienst ausscheiden, wie viele es getan haben, oder auf alle mögliche Weise Ausflüchte suchen, um nicht gegen Gott etwas unternehmen zu müssen, was auch außerhalb des Militärdienstes nicht erlaubt ist, oder man muss am Ende für Gott das standhaft ertragen, was in gleicher Weise der Glaube von einer Zivilperson fordert.“<sup>486</sup>

Der getaufte Soldat hat sich also unmittelbar nach seiner Taufe diesen drei Möglichkeiten zu stellen und eine Entscheidung zu treffen. Recht einfach zu erklären sind die erste und die dritte Möglichkeit, umstritten dagegen ist die zweite. Handelt es sich aus Tertullians Sicht um eine legitime Alternative<sup>487</sup> oder versucht er lediglich aus Grün-

<sup>482</sup> Siehe oben S. 91, Anm. 290.

<sup>483</sup> Coron. 11,4: „den Christus als tüchtig guthieß“ (ÜS: AG).

<sup>484</sup> Siehe oben S. 94 f. mit Anm. 304.

<sup>485</sup> Siehe die Diskussion oben S. 94 mit Anm. 303. FONTAINE, De corona, 140, ad loc., vermutet, dass der Plural *centurionum fidelissimorum* auch noch den nicht explizit erwähnten Zenturio unter dem Kreuz Jesu einschließen könnte. Dieser soll nach Jesu Tod bekannt haben: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος. / „Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen.“ (Mt 27,54 par. Mk 15,39) bzw. ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν. / „Fürwahr, dieser ist ein frommer Mensch gewesen.“ (Lk 23,47) (ÜS: LÜ 1984).

<sup>486</sup> Coron. 11,4: *dum tamen, suscepta fide atque signata, aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cavillandum, ne quid aduersus Deum committatur quae nec extra militiam permittuntur, aut nouissime perpetiendum pro Deo, quod aequae fides pagana condixit.* (ÜS: P. Guyot/R. Klein).

<sup>487</sup> So z. B. nachdrücklich KLEIN, Tertullian, 114; außerdem bereits HARNACK, Militia Christi, 67; RYAN, Rejection, 19–20 und 23; KARPP, Stellung, 504; GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 2, 278, Anm. 62; BRENNECKE, An fidelis (2007), 217; BRENNECKE, Kriegsdienst, 196–197; SHEAN, Soldiering, 98, dürfte den Text ebenfalls so interpretieren. Auch BIGELMAIR, Beteiligung, 169, scheint Tertullian so verstanden zu haben. Wegen seines die Quellen fast kommentarlos paraphrasierenden Stils ist sein Verständnis der Stelle allerdings schwer auszumachen.



den der Argumentation eine eigentlich unmögliche Möglichkeit anzubieten, die er selbst nicht für praktikabel hält<sup>488</sup>?

Bei der ersten Möglichkeit, der Anweisung, nach Möglichkeit das Heer zu verlassen, hat Tertullian wahrscheinlich eine ordentliche Entlassung im Blick.<sup>489</sup> Er könnte beispielsweise an die *missio causaria*<sup>490</sup> denken, eine Entlassung aus gesundheitlichen Gründen. Dass ihm als grundsätzliche Lösung vorschwebt, christliche Soldaten sollten sich unerlaubt von der Truppe entfernen<sup>491</sup>, also Fahnenflucht begehen, dürfte angesichts der gravierenden rechtlichen, sozialen und finanziellen Konsequenzen eines solchen Aktes nur schwer vorstellbar sein.<sup>492</sup> Der Wahrheitsge-

---

**488** So z.B. schon CADOUX, Christian Attitude, 113–114, der nur von einer zweifachen Alternative spricht, entweder das Ausscheiden aus dem Heer oder das Martyrium, und die dritte Alternative für eine „ironical concession of a bare abstract possibility“ (ebd., 114) hält; außerdem GERO, Miles Gloriosus, 296 mit Anm. 67; HELGELAND, Christians (ANRW), 743; SWIFT, War (ANRW), 848, Anm. 56; SWIFT, Views, 283–284. Man könnte als Parallele auf idol. 17,3 hinweisen (s. oben S. 73f.), so z.B. CADOUX, Christian Attitude, 114; RORDORF, Tertullians Beurteilung, 118, Anm. 33. Allerdings wird die dort gemachte Konzession im Folgenden sofort widerlegt, was in coron. 11 gerade nicht geschieht (und nicht geschehen kann!). LEPELLEY, Christen, 265, schreibt sogar, für „einen Soldaten, der den christlichen Glauben annahm, blieb als einziger Ausweg das Martyrium.“ Das ergibt sich so mit Sicherheit nicht aus coron. 11!

**489** Vgl. WESCH-KLEIN, Soziale Aspekte, 179–184, der diese Übersicht folgt. Außerdem kurz WEISS, Peter, s.v. *missio*. In: DNP 8, (2000), 264–265. Nach Ulpian (Dig. 3,2,2,2) und Aemilius Macer (Dig. 49,16,13,3) gab es vier Arten der Entlassung: 1.) Die *missio honesta*, die ehrenhafte Entlassung nach Ende der Dienstzeit. 2.) Die *missio causaria*, die Versetzung in den vorzeitigen Ruhestand aus gesundheitlichen Gründen, die ebenfalls als ehrenvoll galt. 3.) Die *missio ignominiosa*, der erzwungene unehrenhafte Ausschluss wegen schwerer Vergehen. Sie hatte einen lebenslangen Statusverlust zur Folge und die daraus entstehende *perpetua infamia* konnte nicht mehr getilgt werden. 4.) Die zwangsweise Entlassung eines Soldaten, der nur ins Heer eingetreten ist, um anderweitigen *munera* zu entgehen. Die Erteilung der *missio* war ein Vorrecht des Kaisers, konnte aber von diesem an Vertreter wie z.B. die Statthalter oder die Legionslegaten delegiert werden.

**490** So FONTAINE, De corona, 140, ad loc., mit Verweis auf Dig. 3,2,2 (Ulpian). Vgl. zur *missio causaria* WESCH-KLEIN, Soziale Aspekte, 88–90.

**491** So z.B. SWIFT, War (ANRW), 848; SWIFT, Views, 284.

**492** Zur Fahnenflucht (*emansio, desertio*) und dem fallweise sehr unterschiedlichen Strafmaß vgl. WESCH-KLEIN, Soziale Aspekte, 163–168; SESTON, William, s.v. Fahnenflucht. In: RAC 7, (1969), 284–286; LE BOHEC, Yann, s.v. desertor. In: DNP 3, (1997), 485–486; alle mit entsprechenden Belegen. Einen guten Überblick über das römische Militärstrafrecht der Kaiserzeit inklusive Diskussion von Belegen und Literatur gibt außerdem JUNG, Jost Heinrich, Die Rechtsstellung der römischen Soldaten – Ihre Entwicklung von den Anfängen des Reiches bis auf Diokletian. In: ANRW II 14, (1982), 882–1013, hier v.a. 973–1008 und 977–987, speziell zur Fahnenflucht. Manche Autoren wie z.B. MOFFAT, War, 665; RYAN, Rejection, 19; SWIFT, War (ANRW), 848; und SWIFT, Views, 284, scheinen zu schnell davon auszugehen, dass auf Fahnenflucht automatisch die Todesstrafe stand. Das war aber nur in Kriegzeiten der Fall. In Friedenszeiten wurden je nach Sachlage aufgrund einer „erstaunlich differenzier-te[n] Rechtsprechung“ (WESCH-KLEIN, Soziale Aspekte, 163) sehr unterschiedliche Strafen verhängt. Kriterien der Urteilsfindung waren „die Dauer der Abwesenheit, die persönliche Motivation, die Freiwilligkeit der Rückkehr [...] die Fragen, ob der betreffende Wiederholungstäter war, ob er allein oder gemeinsam mit anderen desertierte, und sein Verhalten während der Desertion [...] seine bereits abgeleistete Dienstzeit, seine Funktion und seine Rangstellung [...]“ (WESCH-KLEIN, Soziale Aspekte,



halt seiner Aussage, dass bereits viele diesen Weg gewählt hätten, ist nur schwer nachzuprüfen.<sup>493</sup> Sollte es sich um eine zutreffende Aussage handeln, wäre es ein deutlicher Beleg für eine signifikante Zahl von Christen im Heer.

Die dritte Möglichkeit ist das jedem Christen im Bekenntnisfall drohende Martyrium, dem sich der christliche Soldat genauso wenig wie der christliche „Zivilist“<sup>494</sup> entziehen darf.<sup>495</sup> Wenn die Bedrängnis durch den Götzendienst so stark ist, dass kein

---

166, unter Bezugnahme auf Dig. 49,16,5pr. (Menander); vgl. außerdem JUNG, Rechtsstellung (ANRW), 986). Siehe z. B. die grundsätzliche Unterscheidung in Dig. 49,16,5,1 (Menander): *qui in pace deseruit, eques gradu pellendus est, pedes militiam mutat. in bello idem admissum capite puniendum est.* / „Wer im Frieden desertiert, soll, wenn er Reiter ist, im Rang degradiert werden, ein Soldat zu Fuß (muss) versetzt werden. Im Krieg ist dasselbe (Vergehen) mit dem Tod zu bestrafen.“ (ÜS: AG). Mögliche Strafen waren Degradierungen, Strafversetzungen, Einbußen beim Sold, Verlängerung der Dienstzeit, Haft, aber auch Verkauf in die Sklaverei, Verstümmelung oder Tod. Mit der Desertion verlor der Soldat außerdem, falls er nicht wieder – freiwillig oder unfreiwillig – ins Heer zurückkehrte, auf jeden Fall sein finanzielles Auskommen und alles Geld, das er in der Truppenkasse bzw. bei Soldatenvereinigungen zurückgelegt hatte, darunter auch seine Pflichteinlagen (*deposita*). Zu diesen Spareinlagen vgl. WESCH-KLEIN, Soziale Aspekte, 60–62; JUNG, Rechtsstellung (ANRW), 947.

**493** Vgl. FONTAINE, *De corona*, 140, ad loc., der hier sehr skeptisch ist: „A multis : sans doute effet oratoire à fins de propagande plutôt que constatation; rien ne permet de contrôler effectivement la réalité de cette affirmation vague.“ Außerdem HARNACK, *Militia Christi*, 66–67, der ebenfalls meint: „aber die Regel kann das nicht gewesen sein“. Auch SCHÖPF, Tötungsrecht, 233, ist der Ansicht, dass „nicht wenige Neubekehrte aus dem Soldatenstand, vielleicht sogar die Mehrzahl, [...] im Heer“ blieben. Optimistischer, hier eine zutreffende Angabe zu finden, sind CADOUX, *Christian Attitude*, 118; RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 118, Anm. 33a; BAINTON, *Early Church*, 193 (= Kirche und Krieg, 192).

**494** Die *fides pagana* ist hier der Glaube des christlichen Nichtsoldaten bzw. Zivilisten. So richtig HARNACK, *Militia Christi*, 68–69. Er weist auch darauf hin, dass in coron. 11,5 vielleicht sogar eine Grundlage für den späteren Sprachgebrauch *paganus* = Heide gelegt wurde, „weil nur die Christen ‚militēs‘ (nämlich Christi) sind, alle übrigen Menschen ‚pagani‘, d. h. Zivilisten vor Gott sind“ (ebd.). Vgl. weiter FONTAINE, *De corona*, 141, ad loc., unter Verweis auf Tac. hist. 3,24,4 und Iuv. 16,33; sowie den wichtigen Beitrag von MOHRMANN, Christine, *Encore une fois: paganus*. In: VigChr 6, (1952), 109–121, die selbst einen ausführlichen Überblick über die ältere Diskussion gibt (ebd., 109–112); OPELT, Ilona, Griechische und lateinische Bezeichnungen der Nichtchristen: ein terminologischer Versuch. In: VigChr 19/1 (1965), 1–22, hier v. a. 14–16. C. Mohrmann und I. Opelt leiten die Entstehung der Bedeutung *paganus* = Heide allerdings gegen Harnack nicht von der Idee der *militai Christi* ab, sondern von der Vorstellung des „der einer Gruppe Fremde“ (OPELT, *Bezeichnungen*, 14–15; siehe auch MOHRMANN, *paganus*, hier v. a. 117–118 und 120). Vgl. außerdem RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 115; GERO, *Miles Gloriosus*, 296. Die Übersetzung von KELLNER, *Tertullian* (BKV 1.24), 254/600, mit „der heidnische Glaube“ ist daher abzulehnen. Ebenso falsch ist daher auch die Interpretation von MOFFAT, *War*, 665: „In his eyes the civilian (paganus) believer is just as much a soldier [i. e. of Christ] as the pagan [paganus – a play on the double meaning of the term] soldier is no soldier [i. e. of Christ].“

**495** Tertullians grundsätzliche Haltung war, dass Christen sich dem Martyrium nicht entziehen sollten. Diese Haltung blieb im Wesentlichen zeit seines Lebens unverändert. Allerdings kam es nach seiner Hinwendung zum Montanismus noch einmal zu einer deutlichen Verschärfung, die sich v. a. in seiner Einstellung zur Möglichkeit der Flucht bei Verfolgung zeigt. Während er z. B. in *De patientia* 13–15 und *Ad uxorem* 1,3 diese Flucht noch als eine mögliche, wenn auch – v. a. in *Ad uxorem* – weniger gute, Alternative einräumt, verbietet er sie in *De fuga* vollständig und gestattet nur noch das Martyrium. Siehe außerdem seine diesem Thema gewidmete Schrift *Scorpiace*. Vgl. dazu BARNES, *Tertullian*,

Ausweichen mehr möglich ist, und das Verlassen des Heeres keinen gangbaren Weg darstellt, dann hat der christliche Soldat das Martyrium zu erdulden.<sup>496</sup> Hier gibt es keinen Unterschied zwischen dem christlichen Soldaten und dem christlichen Zivilisten. Für diesen Fall bietet der *miles gloriosus* das Beispiel par excellence.<sup>497</sup>

Doch wie verhält es sich mit der zweiten Alternative? Der christliche Soldat soll das *cavillari*<sup>498</sup> praktizieren, das Ausflüchte machen, das Sophismen anwenden oder Auswege suchen, auf jede nur denkbare Weise (*omnibus modis*), um sich nicht der Idolatrie schuldig zu machen. Das ist nötig, da auch sein Beruf für den christlichen Soldaten Dinge, die den Gläubigen sonst verboten sind, keinesfalls erlaubt macht.<sup>499</sup> Tertullian wird sich in den nächsten Abschnitten, coron. 11,5–7, noch einmal ausführlich diesem Sachverhalt widmen. Zunächst gilt es aber, zu fragen, ob Tertullian hier wirklich einen gangbaren Weg sieht? Mit R. Klein, der hier sogar die entscheidende „Verbindungsline zum *Apologeticum*“<sup>500</sup> sieht, und anderen Autoren<sup>501</sup> ist davon auszugehen, dass Tertullian, wenn auch vielleicht nur widerwillig<sup>502</sup>, eine echte Alternative bietet. Sie mag in der Praxis angesichts der in coron. 11,1–3 aufgezählten Gefahren nur schwer umzusetzen gewesen sein, sie mag am Ende dann doch oft genug in Martyrium oder Abfall geendet haben, aber eine Alternative ist es nichtsdestotrotz.<sup>503</sup> Schon allein aus rhetorischen Gründen kann er hier nicht ‚flunkern‘, denn nur mit einer glaubwürdigen Möglichkeit, als Christ im Heer zu verbleiben, ist der Fall des *miles gloriosus*, den Tertullian ja gerade verteidigen will, zu rechtfertigen.<sup>504</sup>

Einen anderen Erklärungsansatz, der zu einem ähnlichen Ergebnis kommt, bietet W. Rordorf. Er meint, dass sich Tertullian der seit der Abfassung von *De idololatria* veränderten Realität stellt – es würden nämlich immer mehr Christen im Heer dienen

---

171–183; und ausführlich BÄHNK, Notwendigkeit, v. a. 168–193, die ebd., 176–186, die hier erwähnten Texte diskutiert. Wie W. Bähnk festhält (ebd., 176): „Als Montanist vertritt er eine strikt ablehnende Haltung, die in ihrer Rigorosität keine Parallele in der Alten Kirche hat.“

496 Für das Martyrium von christlichen Soldaten siehe bereits wenige Jahre später Scap. 4,8. Vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 59.

497 Der in coron. 1 erzählte Fall ist ein Beispiel für die dritte genannte Möglichkeit, nicht für die erste, das Ausscheiden aus dem Militär, wie KLEIN, Tertullian, 113, meint. Richtig dagegen z. B. RORDORF, Tertullians Beurteilung, 117, Anm. 32.

498 Siehe GEORGES, s.v. *cavillor*, Bd. 1, Sp. 1051–1052; OLD, s.v. *cavillor*, 288; FONTAINE, *De corona*, 140, ad loc.

499 FONTAINE, *De corona*, 141, ad loc.; und BARTH, Haltung, 37, rechnen ausdrücklich das Töten von Menschen in die verbotenen Dinge mit ein.

500 KLEIN, Tertullian, 114, kursiv im Original. Siehe dazu unten S. 178 f.

501 Siehe oben S. 132, Anm. 487.

502 Siehe auch den Abschluss von coron. 11 in 11,7 (s. unten S. 139). Vgl. dazu RORDORF, Tertullians Beurteilung, 117–118; MÜHLENKAMP, Heiden, 85.

503 CLAUSS, s.v. Heerwesen (Heeresreligion) (RAC), 1097–1098; und BARTH, Haltung, 23–24, zeigen in Anlehnung an Tert. idol. 19,1 und andere Texte auf, wie das *cavillari* ausgesehen haben könnte.

504 So auch ausdrücklich MÜHLENKAMP, Heiden, 84–85.

– und sich deshalb der Haltung der Kirche, wie sie z. B. in Trad. Ap. 16<sup>505</sup> sowie in der Position der Gegner Tertullians in idol. 19 ihren Ausdruck findet, annähert.<sup>506</sup> Auch wenn diese Überlegung aus noch zu erörternden Gründen nicht als primäre Erklärung für Tertullians Standpunkt dienen kann, mag ihr zumindest ein Wahrheitsmoment zukommen. Es könnte nämlich tatsächlich die wahrscheinlich vergleichsweise hohe Zahl von Konvertiten im Heer, die sich aus coron. 11,4 erschließen lässt, zusätzlichen Druck auf Tertullian ausgeübt haben, seine Position im Vergleich zu den pauschalen Aussagen in idol. 19 noch einmal zu präzisieren. Und es ist durchaus anzunehmen, dass diese Sichtweise – zumindest für konvertierte Soldaten, teilweise vielleicht auch für Christen, die ins Heer eintreten – in weiten Kreisen der Kirche geteilt wurde. Zeugnisse aus Tertullians anderen Texten sowie aus Clemens Alexandrinus und Origenes, die beide noch zu besprechen sind, sowie aus Cyprian<sup>507</sup> weisen in diese Richtung.

Sollte R. Klein mit seiner These, hier die Verbindungslinie zu den positiv gestimmten Texten aus dem *Apologeticum* zu sehen, Recht haben, dann darf der Bruch in Tertullians Haltung allerdings keinesfalls überbetont werden. Diese Frage muss bei den zusammenfassenden Überlegungen zu Tertullian noch einmal aufgenommen werden.

### Gegen die necessitates

Nachdem er also seine Ausnahmeregelung für konvertierte Soldaten dargelegt und die ihnen offenstehenden Alternativen kurz erläutert hat, wendet sich Tertullian in coron. 11,5–7 einem weiteren Gedanken zu: Auch der christliche Soldat unterliegt in seinem Handeln denselben Grenzen wie der christliche ‚Zivilist‘ und steht unter derselben Forderung, der nach Bekenntnis und Martyrium nämlich, wenn das *cavillari* nicht mehr möglich sein sollte.

Ein Grund für diese ausführliche Auseinandersetzung mit genau dieser Frage dürfte sein, dass es sich hier um einen Teil des Problems bei dem in coron. 1 geschilderten Fall gehandelt hat. Die anderen christlichen Soldaten, die sich über den Bekenner empörten, waren scheinbar der Ansicht, dass ihnen des Berufs wegen bestimmte Freiheiten mit Blick auf die kirchliche *disciplina* zustünden. Eine dieser Freiheiten wäre diejenige zum Kranztragen bei entsprechenden dienstlichen Anlässen – sollte es sich dabei überhaupt um eine Übertretung handeln. P. Franchi de’Cavalieri nimmt sogar an, dass es sich um eine Art offiziellen Dispens von Seiten der Kirche für

---

**505** Sollte sich diese Stelle wirklich auf die Zeit Anfang des 3. Jhds. n. Chr. zurückführen lassen, böte sie eine interessante Parallele. Zu den Problemen der zeitlichen Einordnung dieser rekonstruierten Quelle und ihrer jeweiligen Schichten vgl. MARKSCHIES, „Traditio Apostolica“; VOLP, Hippolytus, 525–527.

**506** RORDORF, Tertullians Beurteilung, 118. Ähnlich z. B. auch BRENNECKE, An fidelis (2007), 217.

**507** Epist. 39,3; s. oben S. 77 f.

ihre im Heer dienenden Mitglieder gehandelt hat.<sup>508</sup> Dieser Dispens von der eigentlich geforderten *disciplina* sei das Ziel der Polemik Tertullians in diesem Abschnitt. Sollte das tatsächlich der Fall gewesen sein, würde es die Heftigkeit und Ausführlichkeit, mit der Tertullian gegen diese Position angeht, umso verständlicher machen.

Tertullian beginnt thetisch mit der Feststellung, dass der Beruf des Soldaten weder Straflosigkeit bei Versündigung (*impunitas delictorum*) noch den Erlaß des Martyriums (*immunitas martyriorum*) mit sich bringt.<sup>509</sup> Denn ein Christ ist und bleibt immer ein Christ, genauso, wie es nur ein Evangelium gibt und auch Jesus immer derselbe ist, der „jeden Verleugner verleugnen wird und jeden Bekenner anerkennen wird“<sup>510</sup>. Bei Jesus ist, so der entscheidende Satz, „ebenso der Soldat ein gläubiger Zivilist, wie der Zivilist ein gläubiger Soldat (Christi) ist.“<sup>511</sup> Der christliche Soldat gilt also nicht mehr als ein christlicher Zivilist, er kann keine Sonderrechte beanspruchen und keine größeren Freiheiten von der kirchlichen *disciplina*. Und andersherum ist jeder Christ ein Soldat, nämlich ein Soldat Christi, der unter der *disciplina* steht und gemäß seinem Taufgelöbnis, seinem *sacramentum*, Gehorsam zu leisten hat. So können auch die Notwendigkeiten (*necessitates*) des Dienstes im Sinne einer ‚höheren Gewalt‘ keine Ausnahme ermöglichen, denn: „Der Glaubensstand erlaubt keine (Berufung auf) Notwendigkeiten.“<sup>512</sup>

Damit stellt sich Tertullian gegen eine vor allem in der Stoa gängige Anschauung, dass nämlich die Berufung auf die ‚höhere Gewalt‘, die *necessitas*, „peut normalement justifier une dérogation aux lois morales [...] ou humaines [...]“<sup>513</sup>, wie J. Fontaine festhält. Für den Christen, ob Zivilist oder Soldat, ist laut Tertullian in Fragen der *disciplina* eine solche Berufung auf die „force majeure“<sup>514</sup> grundsätzlich nicht möglich. Schließlich nehme die Kirche auch keine Rücksicht darauf, wenn im Falle eines

**508** FRANCHI DE'CAVALIERI, de corona, 365–366; ähnlich bereits HARNACK, Militia Christi, 67. Auch MÜHLENKAMP, Heiden, 57–58, geht davon aus, dass in Karthago nicht das Kranztragen an sich, sondern nur die Erlaubnis dazu in besonderen Ausnahmesituationen umstritten war.

**509** Coron. 11,5: *nec enim delictorum impunitatem aut martyriorum immunitatem militia promittit*.

**510** Coron. 11,5: *negaturus omnem negatorem et confessurus omnem confessorem*. (ÜS: AG). Es handelt sich hier um eine Anspielung an Mt 10,32 und Lk 12,8, wie sie Tertullian des Öfteren macht (siehe fug. 7,1; idol. 13,6; scorp. 9,8; 10,4; adv. Prax. 26,9). Vgl. FONTAINE, De corona, 142, ad loc.

**511** Coron. 11,5: *tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles fidelis*. (ÜS: AG nach GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 2, 63). RORDORF, Tertullians Beurteilung, 115, übersetzt jeweils mit einem anders gesetzten Subjekt: „Vor ihm gilt der gläubige Nichtsoldat als Soldat, wie der gläubige Soldat als Zivilperson.“ An der Interpretation ändert sich dadurch nicht viel. Vgl. zur Stelle auch FONTAINE, De corona, 142, ad loc. Siehe auch die Diskussion zur Übersetzung von *paganus* oben S. 134, Anm. 494.

**512** Coron. 11,6: *non admittit status fidei necessitates*. (ÜS: AG). Zum Problem der *necessitas*, wie es in *De idololatria* mehrfach auftritt vgl. u. a. FONTAINE, De corona, 143, ad loc; MÜHLENKAMP, Heiden, 85; GERSTACKER, De idololatria, 9–10, 13, 17, 20.

**513** FONTAINE, De corona, 143, ad loc, er verweist jeweils auf Cic. off. 2,16,56 und Apol. 45,5. So auch GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 2, 278, Anm. 65, die auf dieselben Texte verweisen.

**514** So übersetzt RORDORF, Tertullians Beurteilung, 115, den Begriff *necessitas*.

Abfalls vom Glauben<sup>515</sup> dieser durch Folter erzwungen worden sei, sondern ahnde ihn entsprechend. Denn, so Tertullian mit einem Wortspiel, die Notwendigkeit, „die Verleugnung (des Glaubens) zu fürchten und das Martyrium auf sich zu nehmen“<sup>516</sup> sei die weitaus wichtigere *necessitas* als diejenige, „dem Leiden zu entkommen und die Opferpflicht zu erfüllen“<sup>517</sup>. Eine solche Entschuldigung (*causatio*<sup>518</sup>) würde nämlich die *substantia sacramenti*<sup>519</sup> untergraben und selbst absichtlich gewollten Sünden Tür und Tor öffnen. Schließlich könne man auch eigene Wünsche (*voluntas*) als Notwendigkeiten (*necessitates*) ausgeben.<sup>520</sup> Dem aber will Tertullian nicht zuletzt mit Blick auf andere Gründe, einen Kranz zu tragen, vor allem was die Übernahme von Ämtern angeht (*officia*)<sup>521</sup>, einen Riegel verschieben.

Das heißt, auch hier, wie bereits in *idol.* 17–19, sieht Tertullian einen Zusammenhang zwischen der Soldatenfrage und der Ämterfrage. Und beide Male ist die Gefahr des Götzendienstes, wie sie hier in den Kränzen konkrete Gestalt gewinnt, die entscheidende Verbindung zwischen beiden Problemen.<sup>522</sup> Hier schließt sich also der Kreis und Tertullian rückt in Form einer *inclusio* mit Kap. 11,1 erneut die Taufe beziehungsweise das *sacramentum* als den entscheidenden Grund, sich nicht an der Heeresreligion zu beteiligen, in den Vordergrund.<sup>523</sup> Die Taufe ist dem Wesen nach Absage an die Götter und Dämonen<sup>524</sup> und Bindung an den einen Gott des christlichen Bekenntnisses. Es ist also erneut das Problem des Götzendienstes, das an entscheidender Stelle im Zentrum der Überlegungen steht.

---

**515** Diesen Abfall beschreibt Tertullian mit den zwei zentralen Aspekten als *sacrificare* und *directo negare* / „opfern“ und „offenes leugnen“. Damit stellt er den Glaubensabfall einen öffentlichen (*directo*) Akt dem eigentlich geforderten, ebenfalls öffentlichen Bekenntnis gegenüber. Vgl. FONTAINE, De corona, 143, ad loc.

**516** Coron. 11,6: *timendae negationis et obeundi martyrii*. (ÜS: AG).

**517** Coron. 11,6: *evadendae passionis et implendi officii* (ÜS: P. Guyot/R. Klein).

**518** Vgl. FONTAINE, De corona, 144, ad loc.: „stigmatise l’hypocrisie des laxistes et de leurs sophismes“.

**519** Nach coron. 11,7: das Wesen des Taufgelöbnisses (ÜS: AG). Vgl. FONTAINE, De corona, 144, ad loc.; und GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 2, 278, Anm. 66.

**520** Coron. 11,7.

**521** Zu den *officia* in coron. 11,7 vgl. FONTAINE, De corona, 165, ad loc.; außerdem SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida*, 169–171, der v. a. coron. 13,1–4 im Blick hat, dessen Bemerkungen aber auch hier passend sind; GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 2, 278, Anm. 67.

**522** Die Ämter in ihrer Beziehung zu den Kränzen wird Tertullian dann in Kap. 13 behandeln, unmittelbar nach dem Soldatenkranz in Kap. 12.

**523** Auch in *De idololatria* argumentiert Tertullian immer wieder von der Taufe ausgehend für die Unvereinbarkeit bestimmter Betätigungen mit dem christlichen Bekenntnis. Vgl. BARNES, Tertullian, 100; MÜHLENKAMP, Heiden, 201–202; GERSTACKER, *De idololatria*, 9–10. Die Bedeutung der Taufe als entscheidende Abgrenzung gegen jede Form des heidnischen Kultus dürfte umso wichtiger gewesen sein, da sie scheinbar auch bei den innergemeindlichen Gegnern Tertullians unumstritten gültig war. Hier war der gemeinsame Ansatzpunkt, von dem aus Tertullian seine Argumentation vortragen konnte. Vgl. MÜHLENKAMP, Heiden, 142 mit Anm. 1.

**524** Vgl. oben S. 128, Anm. 464.

### Abschluss der Überlegungen

Als Abschluss der Diskussion der Soldatenfrage bezieht sich Tertullian zurück auf die eingangs aufgestellte Unterscheidung zwischen der Frage nach der Erlaubtheit des Soldatenberufs und nach der des Soldatenkranzes. Er erklärt die erste der beiden Fragen für hinreichend beantwortet, um jetzt zur zweiten zurückzukehren. Über die Unerlaubtheit (*inlicitus*) des Soldatenberufs für Christen will er keine weiteren Worte mehr verlieren, denn würde er diesen Punkt vollständig erweisen, müsste er ja über den Soldatenkranz gar nicht mehr reden. Denn er wäre durch das Verbot des Soldatenberufs allein schon unmöglich gemacht. Also schließt er: „So nimm denn schließlich an, der Soldatenstand sei erlaubt bis auf den Punkt des Kranztragens.“<sup>525</sup>

#### 2.3.3.3 Coron. 12–15 und der Mithrae miles

##### Der Kranz des Soldaten (coron. 12)

Im Folgenden muss noch auf die weiteren Kapitel in *De corona* eingegangen werden, um Tertullians Haltung in dieser Schrift abschließend darstellen zu können. In Kap. 12 wendet sich Tertullian wieder den Kränzen zu. Zunächst bespricht er verschiedene Arten von Kränzen, Lorbeer-, Myrten-, Ölbaumkränze, und ihre Beziehungen zu verschiedenen Gottheiten. Er folgert:

„Durch diese Zusammenhänge wird der abergläubische Charakter des Soldatenkranzes überall sein, verschmutzt und alles (andere) verschmutzend. Dieser würde auch schon durch die (ihm zugrunde liegenden) Ursachen beschmutzt.“<sup>526</sup>

Diese Gründe wird er dann einen nach dem anderen betrachten und erweisen, dass sie mit der christlichen *disciplina* unvereinbar sind.<sup>527</sup>

Zuerst spricht er im weiteren Verlauf von Kap. 12 von militärischen Kränzen und den verschiedenen Anlässen, ihn zu tragen: Bei der Leistung der *vota*<sup>528</sup>, die ein Ge-

<sup>525</sup> Coron. 11,7: *puta denique licere militiam usque ad causam coronae*. (ÜS: P. Guyot/R. Klein).

<sup>526</sup> Coron. 12,2: *in his erit serti militaris superstio, ubique polluta et polluens omnia. quae iam polantur et causis*. (ÜS: AG).

<sup>527</sup> MÜHLENKAMP, Heiden, 107, vermutet, dass Tertullian hier zumindest teilweise auch auf seine innergemeindlichen Gegner eingeht, die Gründe für das Tragen eines Kranzes zusammengetragen haben, „um mit Hilfe der Beispiele für eine generelle Erlaubtheit des Kranztragens zu plädieren.“

<sup>528</sup> Coron. 12,3. Siehe z. B. Plin. epist. 10,52–53; 10,102–103, wo Provinziale und Soldaten erwähnt sind, die den Eid zum Jahrestag des Herrschaftsbeginns Trajans leisten; außerdem Tac. hist. 1,55; ann. 16,22,1; Suet. Nero 46,4. Die *Vota* wurden jeweils am Geburtstag des Kaisers, an seinem *dies imperii* und am 03. Januar, dem Tag der Erneuerung des *sacramentum*, der *nuncupatio votorum* geleistet. Bei Tac. hist. 1,55 finden die jährlichen *vota* am 01. Januar (des Jahres 69 n. Chr.) statt, im Feriale Duranum (HELGELAND, *Army Religion* (ANRW), 1481; LE BOHEC, *Armee*, 281) sind sie am 03. Januar verzeichnet. Irgendwann zwischen dem Jahr 69 n. Chr. und der Abfassung des Feriale Duranum muss der Termin verlegt worden sein, vielleicht bereits von Vespasian oder Domitian. Vgl. DOMASZEWSKI, *Religion*, 13; FONTAINE, *De corona*, 149, ad loc.; WATSON, *Roman Soldier*, 49 mit Anm. 94; HELGELAND, *Army Reli-*



löhnis an Jupiter einschließen,<sup>529</sup> bei der Vergabe der *donativa*<sup>530</sup>, beim Triumph<sup>531</sup>, sowie den Kranz, den im Palastdienst stehende Soldaten, die sogenannten *castrenses*, tragen. Im Rahmen seiner Ablehnung der *corona triumphalis* macht Tertullian eine sehr scharfe Bemerkung über die Gräueltaten des Krieges, durch den dieser Kranz ‚verdient‘ wird. In einem ironisch-bitteren Tonfall fragt er:

„Der Lorbeerkranz des Triumphes, ist er aus Blättern zusammengefügt oder aus Leichen? Ist er mit Schleifen verziert oder mit Gräbern? Wird er mit Salben bestrichen oder nicht mit Tränen von Ehefrauen und Müttern? Vielleicht sind (unter ihnen) einige auch Christen; denn auch bei den Barbaren ist Christus.“<sup>532</sup>

Hier findet sich tatsächlich erstmals in *De corona* schneidende Kritik am Krieg und an der Kriegsführung selbst, die in ihrem Schrecken in blutigen Bildern gezeichnet werden. Am meisten graut Tertullian aber vor einem Krieg von Christen gegen Christen, wenn nämlich in beiden Heeren Brüder in Christus<sup>533</sup> kämpfen, kann es doch auch unter den Barbaren<sup>534</sup> Christen geben. Einerseits holt Tertullian an dieser Stelle

---

gion (ANRW), 1479; BIRLEY, Religion (ANRW), 1510; CLAUSS, s.v. Heerwesen (Heeresreligion) (RAC), 1094; KLOSE, Dietrich, s.v. vota. In: DNP 12/2, (2002), 343–344; MÜHLENKAMP, Heiden, 107 und 133. 529 Tertullian kritisiert eine scheinbar gängige Art des Umgangs damit durch christliche Soldaten, nämlich einfach nicht mitzusprechen. Das Schweigen genüge nicht, denn der Kranz auf dem Kopf sei es, der dennoch mitspreche, das heißt, das Bekenntnis zur Idolatrie öffentlich sichtbar mache.

530 Coron. 12,3. Siehe S. 106, Anm. 358.

531 Coron. 12,4. Der Kranz des Triumphators war sicherlich nicht in Reichweite eines karthagischen Christen, war doch das Abhalten eines Triumphes seit Augustus allein dem Kaiser bzw. Angehörigen seiner Familie vorbehalten. MÜHLENKAMP, Heiden, 133–134, schlägt daher vor, dass die innergemeindlichen Gegner Tertullians, die *laureati* oder *coronarii*, diesen Kranz als Beispiel für „einen ‚ehrbaren‘ Kranz, der bei allen Bürgern des Reiches in hohem Ansehen steht und über Kritik erhaben sein sollte“ (ebd., 134), in die Diskussion eingebracht hätten. Tertullian würde dann mit seiner Erwähnung nur darauf reagieren. Zum Triumph vgl. kurz EDER, Walter, s.v. Triumph, Triumphzug. In: DNP 12/1, (2002), 836–837.

532 Coron. 12,4: *triumphi laurea foliis struitur an cadaveribus? lemniscis ornatur an bustis? unguentis delibuitur an lacrimis coniugum et matrum? fortasse quorundam et christianorum: et apud barbaros enim Christus*. (ÜS: AG). Vgl. dazu FONTAINE, De corona, 152, ad loc.; GERO, Miles Gloriosus, 296–297; MÜHLENKAMP, Heiden, 108.

533 Vgl. FONTAINE, De corona, 152, ad loc.: „double scandale quand l’ennemi est un frère dans le Christ“.

534 Für Tertullians Sicht der Ausbreitung des Christentums siehe adv. Iud. 7; siehe außerdem Clem. Al. Strom. 6,18,167,3: „Dagegen blieb das Wort unseres Lehrers nicht nur in Judäa wie die Philosophie in Griechenland, sondern breitete sich über die ganze bewohnte Erde aus und gewann für sich unter Griechen ebenso wie unter Barbaren in jedem Volk, in jedem Bezirk und in jeder Stadt ganze Familien und jeden einzelnen der Hörer und bekehrte bereits auch nicht wenige von den Philosophen selbst zur Wahrheit.“ / ὁ δὲ γε τοῦ διδασκάλου τοῦ ἡμετέρου λόγος οὐκ ἔμεινεν ἐν Ἰουδαίᾳ μόνῃ, καθάπερ ἐν τῇ Ἑλλάδι ἡ φιλοσοφία, ἐχύθη δὲ ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, πείθων Ἑλλήνων τε ὁμοῦ καὶ βαρβάρων κατὰ ἔθνος καὶ κώμην καὶ πόλιν πᾶσαν οἴκους ὅλους καὶ ἰδίᾳ ἑκαστον τῶν ἐπακηκοότων καὶ αὐτῶν γε τῶν φιλοσόφων οὐκ ὀλίγους ἤδη ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν μεθιστάς. (ÜS: AG nach O. Stählin). Zur Verbreitung



weit aus, um auch diesen Kranz, der mit seinem Ansehen alle anderen Kränze überstrahlt, da er doch allein dem Kaiser und seiner Familie vorbehalten ist, in seiner wortwörtlichen Untragbarkeit zu erweisen. In diesem Sinn ist die äußerste rhetorische Zuspitzung wohl zu verstehen. Andererseits sollte man nicht meinen, dass er hier nur um der Rhetorik Willen in grellen Farben zeichnet. Das Problem des Blutvergießens war ihm wohl durchaus ernst, auch wenn man daraus keinen Pazifismus im modernen Sinn oder eine völlige Ablehnung jeglicher Kriegshandlung konstruieren darf.<sup>535</sup> Der Fall von Christen, die gegeneinander in die Schlacht ziehen, muss in der Tat eine Schreckensvision für ihn gewesen sein. Allerdings darf an dieser Stelle keinesfalls übersehen werden, dass harsche Kritik am Krieg und den damit verbundenen Grausamkeiten eben keineswegs eine Absage an jegliche Form des Krieges und an jede Art von Gewaltanwendung bedeutet. Eine solche Kritik ist weder automatisch mit einer, im modernen Sinne, pazifistischen Einstellung gleichzusetzen<sup>536</sup> noch war eine solche Haltung ein Alleinstellungsmerkmal christlicher Autoren.

---

des Christentums bis in die konstantinische Zeit vgl. das noch immer brauchbare Kapitel bei HARNACK, *Mission und Ausbreitung* (1924), 618–927.

**535** Immerhin bestätigt auch Tertullian, dass die Christen für den Kaiser, seine Amtsträger und für den Sieg der kaiserlichen Heere zu ihrem Gott beten. Siehe Apol. 30,1–7, v. a. 30,4 ([...] *imperium securum, domum tutam, exercitus fortes* [...] / „[...] ein ungefährdetes Reich, ein sicheres Haus, starke Heere [...]“ (ÜS: T. Georges); siehe auch 33,1–2; 39,2; vgl. 1. Clem. 60,4–61,3; Polyk. Phil. 12,3; Justin Mart. Apol. I 17,3; Aristid. Apol. 16,6; Theophil. ad Aut. 1,11; Athenag. leg. 37; Orig. Cels. 8,73; Cypr. ad Demetr. 20; außerdem Justin Mart. Apol. I 45,1; II 6,1; Epist. ad. Diogn. 6 zur welterhaltenden Funktion der Christen. Der Einschluss der Bitte um tapfere Heere findet sich bei Tertullian zum ersten Mal im Kaisergebet, „[i]n 1. Tim 2,2 und bei den griechischen Apologeten sucht man ihn vergebens“ (KLEIN, Tertullian, 103, Anm. 4). Zum Kaisergebet vgl. den Überblick bei HORNUS, *Politische Entscheidung*, 80–85, hier 82, zu Tertullian. CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 255, hat daher richtig festgehalten: „Kein einziger Kirchenvater hat daran gezweifelt, daß in der Welt, so wie sie ist, Kriege geführt werden müssen, und sie finden demgemäß auch keine Veranlassung, den Soldatenstand besonders zu verurteilen. Es gehört zum Wesen der Welt, daß sie Blut vergießen muß – sei es im Kriege, sei es auch vor Gericht (Justiz und Krieg werden unter diesem Gesichtspunkt fast immer zusammengefaßt).“ Vgl. auch RYAN, *Rejection*, 10. Die offene Frage war die der Beteiligung der Christen.

**536** Vgl. DAWSON, *Origins*, 3, hält zur Frage nach einem antiken Pazifismus: „As for pacifism in the modern sense, it literally did not exist. Premodern thinkers were not all militaristic by any means, but they were almost all ‚bellicist.‘ They assumed warfare was a normal and natural feature of the world, to be accepted fatalistically like any other great force of nature. It is easy to find in premodern thought expressions of bitter antiwar sentiment that is often mistaken for pacifism. But these Stoic and Christian complaints about warfare are not political programs; they are the equivalent of complaining about the weather. Only toward the end of the eighteenth century did any appreciable number of serious thinkers begin to entertain the hope that war might be abolished.“

## Exkurs: Kritik am Krieg bei nichtchristlichen Autoren und der ‚gerechte Krieg‘ bei Augustinus

Auch unter Schriftstellern und Denkern, die nicht dem Christentum nahestanden, gab es kritische Äußerungen zu Krieg und Gewalt, die derjenigen Tertullians in *coron.* 12,4 an Schärfe nichts nachstanden. Einige davon sollen hier exemplarisch betrachtet werden.<sup>537</sup>

Zuerst sei auf den augusteischen Autor T. Livius hingewiesen. Dieser kann sich an Stellen wie z. B. *Liv.* 1,19,2 sehr scharf über das Böse äußern, das der Krieg im Menschen hervorbringt.

„Nachdem er so die Königswürde erlangt hatte, machte er sich daran, die junge Stadt, die auf Waffengewalt gegründet war, durch Recht, Gesetze und Sitten erneut zu gründen. Da er sah, dass sie sich daran in Kriegszeiten nicht gewöhnen könne – denn durch den Kriegsdienst verrohten die Menschen zusehends –, glaubte er, dass man das wilde Volk friedsam machen müsse, indem man ihm den Gebrauch der Waffen abgewöhne. Daher errichtete er den Janusbogen am unteren Ende des Argiletum, durch den Frieden und Krieg angezeigt werden sollten [...].“<sup>538</sup>

K. Noethlichs kommentiert diesen Text pointiert:

„Der Krieg kann als Quelle allen Übels u. aller ‚Sünde‘, als Chaos schlechthin verstanden werden. Er verschwendet wirtschaftliche Güter, bringt den Tod, reißt Familien auseinander u. führt zur Verwilderung der Sitten (*Liv.* 1, 19, 2).“<sup>539</sup>

Trotz solch scharfer Kritik am Krieg war Livius sicherlich kein Pazifist! Die Einsicht, dass Krieg ein Übel ist, war allen genannten und noch zu nennenden Autoren nicht fremd, dennoch folgert daraus keineswegs, dass sie jeglichen Krieg aus diesem Grund auch kategorisch ablehnten.<sup>540</sup> Kritik am Krieg einerseits und Pazifismus andererseits sind zwei verschiedene Dinge.

<sup>537</sup> Siehe dazu aus der Literatur zum Thema SCHÖPF, Tötungsrecht, 198 – 202; BAINTON, *Early Church*, 210 – 211 (= *Kirche und Krieg*, 213 – 214); DAWSON, *Origins*, 132 – 138. Außerdem GRANT, Robert M., *War – just, holy, unjust – in Hellenistic and Early Christian Thought*. In: *Augustinianum* 20, (1980), 173 – 189; SIDEBOTTOM, Harry, *Philosophers’ Attitudes to Warfare under the Principate*. In: Rich, John, Shipley, Graham (Hrsg.), *War and Society in the Roman World*, London/New York 1993, 241 – 264. SIDEBOTTOM, Harry, *Der Krieg in der antiken Welt*, Stuttgart 2008, 84 – 99, hier v. a. 94 – 96; NOETHLICH, Karl Leo, s.v. *Krieg*. In: *RAC* 22, (2008), 1 – 75. CLOUD, Duncan, *Roman Poetry and Anti-Militarism*. In: Rich/Shipley (Hrsg.), *War and Society*, 113 – 138, zeigt, dass scheinbar kritische Aussagen gegenüber Militär und Krieg bei einigen, v. a. augusteischen Dichtern nicht Teil einer „anti-militarist counter-culture“ (ebd., 113) sind. Wie er festhält (ebd., 125): „So, to sum up, the alleged evidence of an anti-militarist subculture under Augustus for which the elegists act as spokesmen is of little value.“

<sup>538</sup> *Liv.* 1,19,1–2: [1] *Qui regno ita potitus urbem novam, conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat.* [2] *Quibus cum inter bella adsuescere videret non posse, quippe ef ferari militia animos, mitigandum ferocem populum armorum desuetudine ratus, Ianum ad infimum Argiletum indicem pacis bellicae fecit [...].* (ÜS: H. J. Hillen).

<sup>539</sup> NOETHLICH, s.v. *Krieg* (*RAC*), 7.

<sup>540</sup> In eine ähnliche Kategorie gehört die häufig geäußerte Kritik am rohen und räuberischen Verhalten von Soldaten gegenüber der Bevölkerung, wie sie sich z. B. in *Tac. hist.* 1,46; 2,56; 3,76; *Cass. Dio* 79,26–28 widerspiegeln. Vgl. dazu MACMULLEN, *Soldier*, 50 – 51; 84 – 92; FUHRMANN, *Policing*, 186 – 190, 228 – 237.

Neben Historikern wie Livius sind es vor allem Philosophen aus dem Bereich der Stoa, bei denen sich immer wieder entsprechende Stimmen finden. Ein eindrückliches Beispiel bietet ein Text des Seneca aus den Briefen an Lucilius. Seneca kann schreiben:

„[30] Nicht allein im persönlichen Bereich, sondern auch in der Öffentlichkeit verüben wir Wahnsinnstaten. Totschlag unterdrücken wir und Mord – bei einzelnen: aber Kriege und das ruhmreiche Verbrechen des Völkermordes? Nicht Habsucht, nicht Grausamkeit kennt ein Maß. Und so lange derartiges verstohlen und von Einzelpersonen verübt wird, ist es weniger schädlich und weniger ungeheuerlich: auf Grund von Senatsbeschlüssen und Volksentscheiden werden Grausamkeiten verübt und werden von Staats wegen Dinge befohlen, die dem einzelnen verboten sind. [31] Was, heimlich begangen, mit dem Kopf bezahlt würde, loben wir, weil es Männer im Feldherrnmantel getan haben. Nicht schämen sich die Menschen, das sanfteste Geschlecht, sich zu freuen an gegenseitigem Blutvergießen, Kriege zu führen und deren Fortsetzung den Kindern weiterzugeben, obwohl auch die zur Sprache nicht fähigen und wilden Tiere untereinander Frieden halten.“<sup>541</sup>

Die hier geäußerte Position ist in ihrer Härte durchaus mit dem diskutierten Text bei Tertullian vergleichbar. Dennoch hat das Seneca nicht darin gehindert, höchste politische Ämter einzunehmen, als Berater des Kaisers Nero zu fungieren und politische Macht auszuüben.<sup>542</sup>

Von einem anderen Stoiker, Musonius Rufus, weiß Tacitus in seinem Historien folgende Gegebenheit zu berichten:

„Den Abgeordneten hatte sich der ritterbürtige Musonius Rufus angeschlossen, der bei seiner Beschäftigung mit der Philosophie den Lehrsätzen der Stoiker huldigte. Er drängte sich in die Reihen der Manipeln, wo er sich damit befasste, den Kriegsleuten gute Lehren zu geben, indem er das Glück des Friedens und die Gefahren des Krieges darlegte. Vielfach spottete man darüber, der Mehrzahl war es einfach zuwider. Es gab auch Leute, die ihn mit einem Fußtritt fortgejagt hätten, wenn er nicht auf die Mahnung aller Besonnenen und die Drohungen anderer hin seine unzeitgemäßen Weisheitslehren hätte sein lassen.“<sup>543</sup>

---

**541** Sen. epist. 95,30–31: *[30] non privatim solum sed publice furimus. homicidia compescimus et singulas caedes: quid bella et occisurarum gentium gloriosum scelus? non avaritia, non crudelitas modum novit. et ista quamdiu furtim et a singulis fiunt, minus noxia minusque monstrosa sunt: ex senatus consultis plebisque scitis saeva exercentur et publice iubentur vetata privatim. [31] quae clam comissa capite luerentur, quia paludati fecere laudamus. non pudet homines, mitissimum genus, gaudere sanguine alterno et bella gerere gerendaque liberis tradere, cum inter se etiam mutis ac feris pax sit.* (ÜS: M. Rosenbach). Vgl. dazu u. a. SCHÖPF, Tötungsrecht, 201–202. Auch in epist. 94 findet sich harsche Kritik am Krieg in Gestalt großer Feldherren wie Alexander d. Gr., C. Marius, Cn. Pompeius und C. Julius Caesar (epist. 94,61–66).

**542** Zu Seneca vgl. den Überblick bei DINGEL, Joachim, s.v. Seneca [2] L. Annaeus S. In: DNP 11, (2001), 411–419, mit weiterer Literatur. Außerdem ausführlich BARTSCH, Shadi; SCHIESARO, Alessandro (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge u. a. 2015. Zu den Briefen: Zu den Briefen vgl. EDWARDS, Catherine, *Absent Presence in Seneca's Epistles: Philosophy and Friendship*. In: Bartsch/Schiesaro (Hrsg.), *Companion to Seneca*, 41–53.

**543** Tac. hist., 3,81,1: *Miscuerat se legatis Musonius Rufus equestris ordinis, studium philosophiae et placita Stoicorum aemulatus, coeptabatque permixtus manipulis, bona pacis ac belli discrimina disrens, armatos monere. id plerisque ludibrio, pluribus taedio; nec deerant qui propellerent proculcarentque, ni admonitu modestissimi cuiusque et aliis minitantibus omisisset intempestivam sapientiam.* (ÜS: J. Borst). Vgl. zu Musonius SIDEBOTTOM, *Philosophers' Attitudes*, 243 und 245–254 passim. Außerdem ausführlich DILLON, J.T., *Musonius Rufus and Education in the Good Life – A Model of Tea-*

Dion Chrysostomos<sup>544</sup> übt ebenfalls scharfe Kritik, vor allem an Kriegen, die um des Machtgewinns willen, aber auch an Kriegen, die für die Freiheit geführt werden:

„[16] [...] So hat man zum Beispiel schon trotz der gewaltigen Unterschiede Krieg statt Frieden gewählt, nicht etwa weil das Kriegführen besser, angenehmer oder gerechter wäre, als Frieden zu halten, sondern um der Macht oder der Freiheit willen, um Land zu erwerben, wenn man keins hatte, oder um sich die Herrschaft zur See zu verschaffen. Obwohl nun so große Kampfpreise winkten, haben doch so viele schon auf einen Krieg verzichtet, da sie ihn für ein Übel hielten und er nicht verdiene, den größten Gütern vorgezogen zu werden. [17] Aber ohne Grund Krieg zu führen und zu kämpfen, ist das nicht der helle Wahnsinn, der einen ins Verderben rennen lässt? Wir Menschen hassen Raubtiere vorwiegend deshalb, weil wir in einem ewigen, unversöhnlichen Krieg mit ihnen liegen. Viele aber – und auch unter uns sind einige – behandeln Menschen wie wilde Tiere und finden Vergnügen an dem Kampf gegen ihr eigenes Geschlecht. Ja nicht einmal die Zeichen der Götter nehmen wir wahr, mit denen sie uns belehren und kundtun, dass wir in Eintracht miteinander leben sollen. [18] Manche Herolde, sagt man, kämen von den Göttern, weshalb bei uns der Friede auch durch Herolde verkündet wird, während Kriege in der Regel nicht von Herolden ausgerufen werden. Unbewaffnet verhandeln sie mit Bewaffneten über den Frieden, und niemand darf sich an ihnen vergreifen, weil alle, die in einem freundschaftlichen Auftrag kommen, Boten der Götter sind. Rücken zwei Heere zum Kampf gegeneinander an und erscheint plötzlich ein Zeichen am Himmel oder bebt die Erde, so machen die Soldaten auf der Stelle kehrt und ziehen sich zurück, da die Götter ihren Kampf nicht billigen. [19] Ein göttliches Zeichen zum Kampf dagegen nimmt man allgemein nicht an. Ferner tun wir, sobald Frieden geworden ist, alles, was dem Menschen Freude macht und ein Zeichen seines Glückes ist: Wir schmücken uns mit Kränzen, bringen Opfer dar und feiern Feste. Genau umgekehrt ist es im Kriege – wie in Zeiten der Trauer: Wir schließen uns hinter den Türen ein, haben vor allem Angst und überlassen uns der Verzweiflung. Dann weinen die Frauen über ihre Männer, die Kinder über ihre Väter, als weinten sie über das größte Unglück.“<sup>545</sup>

---

ching and Living Virtue, Dallas, Lanham u. a. 2004; REYDAMS-SCHILS, Gretchen, C. Musonius Rufus und Lukios. In: Riedeweg/Horn/Wyrwa (Hrsg.), Philosophie der Kaiserzeit, 157–162.

**544** Zu Dion von Prusa, genannte Chrysostomos, vgl. kurz Weißenberger, Michael, s.v. Dion I 3. In: DNP 3, (1997), 621–622; außerdem BRANACACCI, Aldo, Demetrios, Dion Chrysostomos, Demonax und Peregrinos. In: Riedeweg/Horn/Wyrwa (Hrsg.), Philosophie der Kaiserzeit, 184–189, hier 185–187.

**545** Dion Chrys. or. 38,16–19: [16] [...] τοὺς μὲν οὖν πολέμους ἤδη τινὲς ἀντὶ τῆς εἰρήνης ἐπανείλοντο μεγάλων ὄντων τῶν διαφόρων, οὐχ ὡς τὸ μάχεσθαι κρεῖττον ὢν ἢ ἡδίων καὶ δικαιότερον τοῦ τὴν εἰρήνην ἄγειν, ἀλλ' οἱ μὲν ὑπὲρ βασιλείας, οἱ δὲ ὑπὲρ ἐλευθερίας, οἱ δὲ γῆν κτῶμενοι μὴ ἔχοντες, οἱ δὲ θάλατταν περιποιούμενοι· καὶ τηλικούτων ὅμως τῶν ἄθλων κειμένων ἐν τῷ μέσῳ πολλοὶ κατέθεντο τὸν πόλεμον ὡς οὐκ ἂν ὄντα οὐδὲ ἀντὶ τῶν μεγίστων αἰρεθῆναι σφισιν ἄξιον. [17] τὸ δὲ καὶ χωρὶς ὑποθέσεως πολεμεῖν καὶ μάχεσθαι τί ἄλλο ἢ μανία παντελής ἐστι καὶ διὰ ταύτην κακῶν ἐπιθυμία; τὰ μὲν οὖν θηρία διὰ τοῦτο μάλιστα οἱ ἄνθρωποι μισοῦμεν, ὅτι πόλεμος ἡμῖν ἀδιάλλακτος πρὸς ταῦτά ἐστιν αἰεὶ. πολλοὶ δὲ καὶ τινες ἡμῶν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὡς θηρίοις χρώμενοι χαίρουσι τῇ πρὸς τὸ ὁμόφυλον γιγνομένη μάχῃ. καὶ οὐδὲ τῶν σημείων αἰσθανόμεθα τῶν θεῶν, ὅσα διδάσκοντες ἡμᾶς ὁμονοεῖν αὐτοῖς ἐπεφήμισαν. [18] καὶ γὰρ κήρυκές τινες ἐκ τῶν θεῶν εἶναι λέγονται, καὶ διὰ τοῦτο καὶ παρ' ἡμῖν εἰρήνη μὲν ἐπικηρύσσεται, πόλεμοι δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἀκήρυκτοι γίνονται. καὶ γυμνοὶ πρεσβεύουσιν εἰς ὥπλισμένους ὑπὲρ εἰρήνης καὶ ἀδικῆσαι οὐκ ἔξεστιν αὐτῶν οὐδένα, ὡς τῶν θεῶν ἅπαντας τοὺς ὑπὲρ φιλίας ἀγγέλους. καὶ ὅταν συνερχομένων εἰς μάχην στρατῶν ἡ διοσμία φανῇ αἰφνίδιος ἢ τῆς γῆς γένηται σεισμός, ἀποστρέφονται εὐθὺς οἱ ἄνθρωποι καὶ ἀποχωροῦσιν ἀπ' ἀλλήλων, ὡς τῶν θεῶν οὐ βουλομένων αὐτοὺς μάχεσθαι. πολέμου δὲ σημεῖον οὐδὲν θεῖόν ἐστιν ὑπειλημμένον. [19] καὶ ὅσα δὲ δι

„Ich halte es für einen herrlichen und beneidenswerten Zustand, wenn jemand es fertig bringt, inmitten seines Gesindes frei, inmitten seiner Untertanen unabhängig zu sein. Um dieses Zieles willen haben die Lyder mit den Phrygern, die Phryger mit den Lydern schon viele Kriege geführt, auch die Ionier mit den Dorern und alle Völker insgesamt – die Toren, die einem Trugbild der Unabhängigkeit nachjagten! Keiner aber hat den Versuch gemacht, seinen eigenen Gesetzen zu folgen. [...]“<sup>546</sup>

Liest man diese Passagen in ihrem weiteren Kontext, fällt auf, dass auch bei Dion Chrysostomos Krieg und Kriegführung nicht um ihrer selbst willen diskutiert werden. Vielmehr handelt es sich um Illustrationen beziehungsweise Analogien im Rahmen einer anders gearteten Thematik, die aber ausreichend Berührungspunkte mit dem Thema Krieg aufweist, um den Gebrauch der Illustration beziehungsweise Analogie ermöglichen. In der 38. Rede wirbt er um *ὁμόνοια*, um Eintracht zwischen den Städten Nikomedia und Nikaia. Krieg ist für ihn ein Beispiel für etwas, dass der Eintracht völlig entgegen steht und anders als diese nur Übel (*κακά*) und Unannehmlichkeit (*ἀηδής*) bringt. Die 80. Rede ist dem Thema der *ἐλευθερία*, der Freiheit gewidmet. Krieg zu führen ist dann ein Beispiel für ein untaugliches Mittel, echte Freiheit zu erlangen.

Trotz dieser recht deutlichen Kritik an Krieg und Gewalt finden sich bei beiden Autoren, Musonius Rufus wie auch Dion Chrysostomos, ebenfalls Texte, die Kriege unter gewissen Umständen positiv bewerten.<sup>547</sup> Hier sei nur einer der explizitesten dieser Texte angeführt. Er stammt aus der zweiten Rede des Chrysostomos „Von der Herrschaft“<sup>548</sup>. Hier vergleicht der Orator den König (sicherlich hat er den römischen Kaiser im Blick<sup>549</sup>) im Anschluss an Homer<sup>550</sup> mit einem Bullen, der für seine Herde sorgt und sie schützt. Wenn nötig, kämpft er mit wilden Tieren, die seine Herde bedrohen, ja er wird sogar gegen andere Bullen kämpfen, um seine Überlegenheit und die seiner Herde zu beweisen.

„[68] Der Stier aber, will mir scheinen, dient dem Dichter eindeutig dazu, die Königsherrschaft und das Bild des Königs zu zeichnen. [...] [69] Er herrscht und gebietet über seine Stammesgenossen mit freundlichem Sinn, so möchte man sagen; er führt sie auf die Weide, und zeigt sich ein wildes Tier, ergreift er nicht die Flucht, sondern kämpft für die ganze Herde und steht den

---

ἥμιστά τε τοῖς ἀνθρώποις καὶ εὐδαιμονίας σύμβολα, ταῦτα πάντα ποιοῦμεν, ἐπειδὴν εἰρήνη γένηται, καὶ στεφανούμεθα καὶ θύομεν καὶ ἑορτάζομεν· τὰ δὲ ἐναντία πάντα ἐν τοῖς πολέμοις, ὥσπερ ἐν τοῖς πένθεσι, καὶ συγκλειόμεθα ἔσω πυλῶν καὶ δεδοίκαμεν πάντα καὶ ἀπελπίζομεν συγκλειόμεθα ἔσω πυλῶν καὶ δεδοίκαμεν πάντα καὶ ἀπελπίζομεν ἑαυτοῦς· καὶ αἱ γυναῖκες τότε ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν κλαίουσι καὶ οἱ παῖδες ὑπὲρ τῶν πατέρων ὡς ἐπὶ τοῖς μεγίστοις κακοῖς. (ÜS: W. Elliger). Vgl. zu Dion Chrysostomos SIDEBOTTOM, *Philosophers' Attitudes*, 245–254 passim.

**546** Dion Chrys. or. 80,3: ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν λαμπρὸν ἡγοῦμαι καὶ μακάριον, εἴ τις ἐν οἰκέταις ἐλεύθερος εἶναι δύναται καὶ ἐν ὑπὸ νόμοις αὐτόνομος· ὑπὲρ οὗ πολλὰ μὲν Λυδοὶ Φρυγί, πολλὰ δὲ Φρύγες Λυδοῖς ἐπολέμησαν, πολλὰ δὲ Ἰωνεῖς τε καὶ Δωριεῖς καὶ ξύμπαντα γένη, ἀνοήτῳ δὲ ψευδοῦς αὐτονομίας ἔρωτι οὐδεὶς ἐγκεχεῖρκεν τοῖς αὐτοῦ χρῆσθαι νόμοις, [...] (ÜS: W. Elliger). Bereits Plato hatte festgehalten (leg. 1,628c): Τό γε μὴν ἄριστον οὐτε ὁ πόλεμος οὐτε ἡ στάσις, ἀπευκτόν δὲ τὸ δεσθῆναι τούτων, εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη / „Das Beste ist aber nicht der Krieg noch der Bürgerzwist – man muß vielmehr [zu den Göttern; AG] darum beten, daß man ihrer nicht bedarf –, sondern gegenseitiger Friede und Freundschaft.“ (ÜS: K. Schöpsdau). Siehe dazu SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 199.

**547** Vgl. die Beispiele samt Diskussion bei SIDEBOTTOM, *Philosophers' Attitudes*, 254–257.

**548** Dion Chrys. or. 2,65–78.

**549** Man wird diesen Kaiser sogar noch konkreter benennen können, es dürfte sich um den dem Chrysostomos eng verbundenen *optimus princeps* Trajan handeln, der ihm vor Augen steht.

**550** Il. 2,480–483.

Schwachen bei, entschlossen, die Herde vor den gefährlichen Raubtieren zu retten. Genauso muss ein Herrscher es machen, wenn er ein echter König ist und die höchste Ehre verdient. [70] Kommt eine andere Herde, kämpft der Stier ab und zu auch mit deren Leitstier um den Sieg, damit er und seine Herde als die Stärkeren dastehen. [...]“<sup>551</sup>

Im Folgenden wiederholt Chrysostomos noch einmal seine Behauptung, dass der Stier eine Metapher für das Königtum ist und der König das Recht besitzt, wenn nicht sogar die Pflicht hat, wo nötig zu kämpfen. Zugleich zeigt er auf, dass es genau ein solcher König ist, der die Götter in rechter Weise sowohl ehrt als auch fürchtet und daher – so muss man folgern – auch unter ihrem Segen steht:

„[70] [...] Dass der Stier nie mit Menschen kämpft, sondern sich die Führung des Überlegenen gefallen lässt, obwohl ihn die Natur zum besten Tier und zum geborenen Führer unter den vernunftlosen Tieren gemacht hat; dass er sich der Vernunft und Einsicht freiwillig unterordnet, obwohl er an Stärke, Mut und Kraft niemand unterlegen ist und niemand nachsteht – wie sollte man nicht auch darin eine erzieherische Lektion über das Herrschen für einsichtige Könige sehen? [71] Dass derjenige herrschen muss, der sich vor seinesgleichen als der Überlegene erweist, weil er zu Recht und nach dem Willen der Natur seine führende Stellung innehat? Dass er für die Sicherheit seiner vielen Untertanen aufkommen muss, indem er für sie rät und für sie kämpft, wenn es sein muss? Sie vor wilden und gesetzlosen Tyrannen schützt, mit anderen Königen aber, wenn es den einen oder anderen geben sollte, um den Preis der Tüchtigkeit kämpft und, wenn irgend möglich, die Oberhand zu gewinnen sucht zum Besten der Menschen weit und breit? [72] Dass er schließlich den Göttern als den Besseren folgt etwa wie guten Hirten, ihrem höheren und glückseligeren Wesen Ehrfurcht erweist, in ihnen seine Herren und Gebieter sieht und zu erkennen gibt, dass zunächst einmal er selbst, dann aber auch alle seine Untertanen der wertvollste Besitz des Gottes sind, des größten und obersten Königs?“<sup>552</sup>

**551** Dion Chrys. or. 2,68 – 70: [68] ὁ δὲ ταῦρος σαφῶς, ἐμοὶ δοκεῖν, πρὸς βασιλείαν καὶ βασιλέως εἰκόνα πεποιήται. τροφῇ τε γὰρ ἐτοίμη καὶ διαίτῃ χρητὰι νεμόμενος, ὥστε μὴδὲν δεῖν βιάζεσθαι μὴδὲ πλεονεκτεῖν ταύτης ἔνεκεν, ἀλλ’ ὥσπερ τοῖς ὀλβίοις βασιλευῦσιν ἀνελλιπὴ καὶ ἄφθονα ὑπάρχει τὰ τῆς ἀναγκαίου κτήσεως. [69] βασιλεύει δὲ καὶ ἄρχει τῶν ὁμοφύλων μετ’ εὐνοίας, ὡς ἂν εἴποι τις, καὶ κηδεμονίας, τοῦτο μὲν ἐξηγούμενος νομῆς, τοῦτο δὲ θηρίου φανέντος οὐ φεύγων, ἀλλὰ πάσης τῆς ἀγέλης προμαχόμενος καὶ τοῖς ἀσθενέσι βοηθῶν, προθυμούμενος σφῶζειν τὸ πλῆθος ἀπὸ τῶν χαλεπῶν καὶ ἀγρίων <θηρίων> ὥσπερ καὶ τὸν ἄρχοντα χρὴ καὶ βασιλέα τῷ ὄντι καὶ τῆς μεγίστης ἐν ἀνθρώποις οὐκ ἀνάξιον τιμῆς. [70] ἐνιότης γε μὴν ἄλλης ἀγέλης ἐπιφανείσης ἀγωνίζεται πρὸς τὸν ἐκείνης ἡγεμόνα νίκης ἔνεκα, ὡς κρείττω μὲν αὐτὸν δόξαι, κρείττω δὲ τὴν αὐτοῦ ἀγέλην. [...] (ÜS: W. Elliger).

**552** Dion Chrys. or. 2,70 – 72: [70] καὶ μὴν τό γε ἀνθρώποις μὴ πολεμεῖν, ἀλλὰ τῶν ἀφρόνων ζῶων ἡγεμονικώτατόν τε καὶ ἄριστον πεφυκότα ὅμως προσέσθαι τὴν τοῦ κρείττονος ἡγεμονίαν, ἰσχύι μὲν καὶ θυμῷ καὶ βίᾳ μὴδενὸς ἡττώμενον μὴδὲ ὑπέικοντα, λογισμῷ δὲ καὶ φρονήσει ἐκόντα ὑποταττόμενον, πῶς οὐχὶ καὶ τοῦτο θεῖη τις ἂν παιδεύμα καὶ δίδαγμα βασιλικὸν τῶν σωφρόνων βασιλέων, [71] τὸ δεῖν ἀνθρώπων μὲν τῶν ὁμοίων κρείττονα φαινόμενον ἄρχειν, δικαίως καὶ κατὰ φύσιν ἔχοντα τὴν ἡγεμονίαν, καὶ τὸ μὲν πλῆθος σφῶζειν τῶν ὑπηκόων, προβουλεύοντα καὶ προπολεμοῦντα, ὅταν δέη, καὶ τῶν ὑπηκόων, προβουλεύοντα καὶ προπολεμοῦντα, ὅταν δέη, καὶ φυλάττοντα ἀπὸ τῶν ἀγρίων καὶ παρανόμων τυράννων, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλων βασιλέας, εἴ τινες ἄρα εἶεν, ἀμιλλᾶσθαι περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ ζητεῖν, εἰ δυνατόν εἴη, ἐπ’ ὠφελείᾳ τῶν ὅποι ποτὲ ἀνθρώπων κρατεῖν. [72] θεοῖς γε μὴν τοῖς ἀμείνοισιν ἔπεσθαι, καθάπερ οἶμαι νομεῦσιν ἀγαθοῖς, καὶ τὴν κρείττω καὶ μακαριωτέραν φύσιν προτιμᾶν, δεσποτάς αὐτοῦ καὶ ἄρχοντας νομίζοντα ἐκείνους, καὶ τοῦ μεγίστου καὶ πρώτου βασιλέως θεοῦ κτῆμα ἀποφαίνοντα τιμωτάτων πρώτων μὲν αὐτόν, ἔπειτα τοὺς ἄλλους τοὺς ὑπ’ αὐτῷ τεταγμένους. (ÜS: W. Elliger).

Aufgabe des Königs ist also unter anderem, um des Schutzes seiner Untertanen willen gegen Tyrannen zu kämpfen. Auch andere Herrscher, die weniger tugendhaft sind als er, muss er bekämpfen. Das Ziel dieser Auseinandersetzungen hat H. Sidebottom wie folgt beschrieben:

„Der König (bzw. der Kaiser) herrschte aufgrund seiner vollkommenen Tugend (*aretē*). Der wichtigste Bestandteil dieser Tugend war die Liebe zur Menschheit (*philanthropia*), die sich in Wohltaten gegenüber den Untertanen äußerte. Wenn also der König auf einen Tyrannen traf, dann sollte er diesen besiegen, um in Zukunft auch den ehemaligen Untertanen des Tyrannen Wohltaten erweisen zu können. In gleicher Weise sollte er jeden anderen König bekämpfen, denn mit dem Sieger würde sich herausstellen, wer die größere Tugend hätte, und der Sieger würde daher an die Ex-Untertanen des Besiegten die größeren Wohltaten verteilen.“<sup>553</sup>

Es dürfte deutlich sein, dass es sich hier um eine „alle Situationen abdeckende Berechtigung für den Krieg“<sup>554</sup> handelt; jede Art von Krieg ließe sich damit als ethisch gerechtfertigt begründen.

Dieses wie auch die weiteren von H. Sidebottom diskutierten Beispiele zeigen, dass sich die auf den ersten Blick merkwürdig erscheinende Verschränkung von – zum Teil schärfster – Kritik einerseits und Akzeptanz des Militärs und des Krieges andererseits nicht nur bei christlichen Autoren zeigt. Mögen auch Stoiker wie Musonius und Chrysostomos unter Umständen sogar einen „Flirt mit dem Pazifismus“<sup>555</sup> geführt haben, Pazifisten im modernen Sinn waren sie dennoch nicht. Und gerade bei Chrysostomos ist ähnlich wie bei Tertullian in Rechnung zu stellen, dass er als Orator auftritt und jede seiner Reden einem bestimmten Publikum und einer konkreten Zielsetzung gilt.

In diesem Zusammenhang ist neben den genannten paganen Autoren noch kurz auf den knapp zwei Jahrhunderte nach Tertullian wirkenden Kirchenvater Augustinus von Hippo hinzuweisen, der den Gedanken eines gerechten Krieges als erster Kirchenvater in mehr oder weniger systematischer Form durchdachte.<sup>556</sup> Trotz dieser grundsätzlichen Akzeptanz gerechter Kriege war Augustinus keinesfalls ein Militarist, vielmehr besaß er, wie K. Noethlichs festhält,

---

**553** SIDEBOTTOM, Krieg, 96 (Kursiv im Original). Vgl. auch SIDEBOTTOM, *Philosophers' Attitudes*, 256 und 261.

**554** SIDEBOTTOM, Krieg, 96. Vgl. auch SIDEBOTTOM, *Philosophers' Attitudes*, 256–257 und 261.

**555** SIDEBOTTOM, Krieg, 95.

**556** Siehe z. B. Civ. Dei 3,10; 4,15; 15,4; 19,7,12. Vgl. dazu kurz GRANT, War, 176; außerdem KARPP, Stellung, 511–514; NOETHLICH, s.v. Krieg (RAC), 57–60, mit ausführlichen Verweisen auf weitere Literatur; GEERLINGS, Alte Kirche, 164–165. Für eine Einordnung von Augustins Denken über den (gerechten) Krieg in die breiteren Konturen seiner intellektuellen Biographie siehe MARKUS, Robert A., Saint Augustine's Views on the „Just War“. In: *Studies in Church History* 20/1 (1983), 1–13. In den historischen Kontext ordnet das Denken des Augustinus KELLER, Andrea, Die politischen Voraussetzungen der Entstehung der *bellum iustum*-Tradition bei Cicero und Augustinus. In: Werkner, Ines-Jacqueline, Liedhegener, Antonius (Hrsg.), Gerechter Krieg – gerechter Frieden: Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten, Wiesbaden 2009, 23–41, hier v. a. 32–38, ein. Vgl. jetzt weiterhin KANY, Roland, Augustine's Theology of Peace and the Beginning of Christian Just War Theory. In: Justenhoven, Heinz-Gerhard, Barbieri, Jr., William A. (Hrsg.), *From Just War to Modern Peace Ethics*, (AzK 120), Berlin, Boston 2012, 31–47; und BRACHTENDORF, Johannes, Augustine: Peace Ethics and Peace Policy. In: Justenhoven/Barbieri (Hrsg.), *Just War*, 49–70, v. a. 56–63.



„eine grundlegende Aversion gegen den K., die sich durch sein ganzes Werk zieht. [...] Dominant musste das Streben nach Frieden sein, der in erster Linie auch mit friedlichen Mitteln zu erhalten ist [...].“<sup>557</sup>

So kann er in Civ. Dei 2,25 die hinter den heidnischen Göttern stehenden Dämonen als die Verursacher der Kriege und Bürgerkriege sowie des damit verbundenen Leids bezeichnen.<sup>558</sup> Selbst an Stellen, an denen er sich konkret für das Recht eines gerechten Krieges ausspricht, ist das Wissen um seine Schrecken und um das Glück des Friedens ebenfalls präsent. Zu nennen wären hier beispielsweise Civ. Dei 4,15 oder Civ. Dei 19,7. In der letztgenannten Passage äußert er sich sehr pointiert über die Übel des Krieges, gerade auch des hier grundsätzlich akzeptierten gerechten Krieges:

„Sie sagen aber, daß der Weise lediglich gerechte Krieg führen wird. Ja, ist er, wenn er sich seines Menschseins erinnert, deshalb nicht mehr um so mehr zu beklagen, dass er sich zu gerechten Kriegen gezwungen sieht: wären sie nicht gerecht, müßte er sie ja nicht führen, und dann gäbe es auch für den Weisen keine Kriege. Die Ungerechtigkeit des Gegners zwingt nämlich den Weisen zu gerechten Kriegen, und so ist sie es jedenfalls, die der Mensch beklagen muß, weil sie des Menschen Laster ist, auch wenn aus ihr kein Zwang zum Kriegführen entstünde. Das alles sind in der Tat große, grausame, ja ungeheuerliche Übel: wer sie mit Ergriffenheit betrachtet, wird unser Elend eingestehen müssen; wer sie hingegen hinnimmt und nachdenkt über sie, ohne in seiner Seele Kummer zu erleiden, der ist in seinem Wahn, glücklich zu sein, noch weit elender dran, weil er dann auch sein menschliches Empfinden eingebüßt hat.“<sup>559</sup>

Auch bei Augustinus, der zwei Jahrhunderte später in einem christlich gewordenen Imperium Romanum schreibt, schließen sich also Kritik am Krieg und eine (schmerzerfüllte) Akzeptanz des Krieges

<sup>557</sup> NOETHLICH, s.v. Krieg (RAC), 58, unter Verweis auf Texte wie Civ. Dei 1,7; 2,25; 14,28. Den Friedensgedanken und seine Beziehung zum Gedanken des *bellum iustum* bei Augustinus hat knapp, aber treffend GEERLINGS, Alte Kirche, 164–165, mit weiteren Belegen zusammengefasst. Sieh außerdem KELLER, Voraussetzungen, 37–38; KANY, Augustine's Theology, 45–47; und BRACHTENDORF, Augustine, 49–56, der ebd., 55 festhält: „According to Saint Augustine, war represents an evil that dramatically portrays human suffering in the post-lapsian world. No one could regard the ‚monstrous, horrifying, disastrous evil [Civ. Dei 19,7; AG]‘ of wars without experiencing tremendous emotional pain. [...] In Saint Augustine's opinion, all wars, including just ones, caused suffering [...]“

<sup>558</sup> Hier stimmt Augustinus mit Clemens Alexandrinus (prot. 3,42,1; 11,116,2–4) und Origenes (Cels. 8,73) überein! Siehe unten S. 230 ff. und S. 236 ff. sowie S. 291 ff.

<sup>559</sup> Civ. Dei 19,7: *sed sapiens, inquit, iusta bella gesturus est. quasi non, si se hominem meminit, multo magis dolebit iustorum necessitatem sibi extitisse bellorum, quia nisi iusta essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla bella essent. iniquitas enim partis aduersae iusta bella ingerit gerenda sapienti; quae iniquitas utique homini est dolenda, quia hominum est, etsi nulla ex ea bellandi necessitas nasceretur. haec itaque mala tam magna, tam horrenda, tam saeva quisquis cum dolore considerat, miseriam fateatur; quisquis autem uel patitur ea sine animi dolore uel cogitat, multo utique miserius ideo se putat beatum, quia et humanum perdidit sensum.* (ÜS: C. J. Perl). Vgl. MARKUS, Augustine's View, 12, zur Haltung des Kirchenvaters in *De civitate Dei*: „Although he never reverted to any version of an early Christian ‚pacifism‘, war now became for him one of the tragic necessities to which Christians must at times resort in order to check the savagery which is liable to break out between, as well as within, political societies.“ Auch KELLER, Voraussetzungen, 35, meint, dass Krieg für Augustinus „dann notwendig ist, wenn der Gegner ungerecht gehandelt hat.“

sowie des Heeresdienstes von Christen<sup>560</sup> nicht aus. Diese Kritik, eine sehr scharfe, ja schärfste Kritik am Krieg und seiner Unmenschlichkeit, steht in ihrer Härte hinter der eines Tertullian nicht zurück. Dennoch wird die Möglichkeit einer Rechtmäßigkeit und unter Umständen sogar Notwendigkeit bestimmter Kriege nicht bestritten, sondern vielmehr akzeptiert.

---

Hat man all diese Texte im Blick, wird man die hier behandelte Passage bei Tertullian mit Vorsicht lesen und wird sie nicht zu schnell im Sinne eines prinzipiellen Pazifismus verstehen. Das gilt umso mehr, als das argumentative Ziel Tertullians die Diskreditierung des Siegeskranzes ist, also erneut ein Kranz im Vordergrund steht, nicht Krieg und Kampf als solche. Doch auch andere Soldaten, die, ohne zu kämpfen, als Mitglieder der *familia Caesaris* dem Kaiser dienen, die sogenannten *castrenses*, tragen zu bestimmten Anlässen einen Kranz. Um diesen Kranz als letzten unter den Soldatenkränzen zu diskreditieren, greift Tertullian noch einmal auf das Thema der zwei Herren, nämlich Gott und Kaiser, zurück, zwischen denen auch dieser Soldat zu wählen hat. Erneut ist es das Problem der Idolatrie, das im Vordergrund steht. Die Loyalität des christlichen *miles* hat im Konfliktfall natürlich Gott zu gelten, nicht dem Kaiser, wie er knapp festhält.

#### **Der Kranz des Amtsinhabers und die weiteren Kränze (coron. 13–14)**

Im Anschluss daran behandelt er in Kap. 13 die Kränze, die Amtsinhaber bei verschiedenen Anlässen zu tragen haben – darunter die Goldkränze provinzieller Priester des Kaiserkults<sup>561</sup> – und fügt daran eine Polemik gegen die Übernahme von Ämtern durch Christen an, die derjenigen in idol. 17–18 ähnelt.<sup>562</sup> Die erneut enge Verbindung beider Problemkreise, des Soldatendienstes und der Ämterfrage, zeigt die direkte Zusammengehörigkeit beider im Denken Tertullians und ist ein weiterer Hinweis für die Richtigkeit der oben angeführten Interpretation von idol. 19. Kränze bei öffentlichen Freudenfesten und Feiertagen zu tragen komme für Christen ohnehin nicht in Frage, da sie an solchen Festen nicht teilnehmen sollten.<sup>563</sup> Auch die Bekränzung des Bräutigams bei der Hochzeit sei nicht relevant, da Christen eben aus diesem Grund keine Heiden heirateten, um nicht in den Götzendienst, der bei der Hochzeit seinen Anfang nehme, hineingezogen zu werden.<sup>564</sup> Auch Kränze, wie sie von freigelassenen

---

<sup>560</sup> Vgl. BRACHTENDORF, Augustine, 63–65, hier 64: „Saint Augustine regards the participation of Christians in the state-sanctioned use of violence as reasonable, be it directed at criminals or in the context of just wars.“

<sup>561</sup> Vgl. FONTAINE, De corona, 155, ad loc., der auf den Zusammenhang mit idol. 18,1 *coronae aureae sacerdotum provincialium* und als Parallele auf Aug. epist. 138,4,19 hinweist. Ihm folgen WASZINK/VAN WINDEN, De idololatria, 258, ad loc.

<sup>562</sup> Coron. 13,1–2.

<sup>563</sup> Coron. 13,3–4.

<sup>564</sup> Coron. 13,4.

Sklaven zum Anlass ihrer Freilassung getragen werden, sowie die Siegeskränze der Athleten in den Wettkämpfen werden als für Christen nicht tragbar verworfen.<sup>565</sup>

Tertullian beschließt diesen Abschnitt:

„Wir haben alle Anlässe (für die Bekränzung) aufgezählt, so meine ich, und keiner davon ist für uns (geeignet). Alle sind fremd, unheilig und verboten und ein für allemal unter der Bezeugung des Taufgelöbnisses abgeschworen. Diese Dinge nämlich sind die Pracht des Teufels und seiner Engel: die Verpflichtungen dieser Welt, die Ehrenämter, die religiösen und öffentlichen Feierlichkeiten, die falschen Gebete, die menschlichen Dienste, die nichtigen Auszeichnungen, die schimpflichen Ruhmestaten. Und in allen diesen Dingen sind die Götzendienste, allein schon im Ursprung der Kränze, welche bei all diesen Anlässen gewunden werden.“<sup>566</sup>

Es ist also, so stellt er noch einmal heraus, keiner der aufgezählten Gründe für das Tragen eines Kranzes für Christen legitim. Sie alle sind eng mit dem Götzendienst verbunden, sie alle machen die Kränze daher untragbar. Hier wird erneut deutlich, dass Tertullian zuallererst gegen das Kranztragen argumentiert, und das wegen der damit verbundenen Idolatrie. Die Soldatenfrage ist tatsächlich nur von untergeordneter Bedeutung und auch sie wird primär von der Idolatrieproblematik her eingeordnet. Im Weiteren führt er dann noch Beispiele für die Bekränzung von verschiedenen Häusern an, die er ebenfalls als heidnisch ablehnt,<sup>567</sup> und verbietet noch einmal christlichen Männern und Frauen die Bekränzung.<sup>568</sup> Dann erst beginnt er in coron. 14,3 mit der *peroratio*, in der er sein Publikum auf die Dornenkrone Christi, ein Symbol seines Martyriums, und den von Gott verliehenen Siegeskranz der Märtyrer als die einzigen für Christen erlaubten und vorbildlichen Kränze hinweist.<sup>569</sup> Sogar noch mehr als das hat Tertullian den Christen anzubieten: Der Christ hat in Christus selbst „die Blume aus dem Stamm Iesse“<sup>570</sup>, wie Tertullian in Anlehnung an Jes. 11,1 formuliert, die „die unverdorbene, unverwelkliche und ewige Blume“<sup>571</sup>, der gegenüber er Kränze aus vergänglichen Blumen, aus denen die Kränze geflochten werden, nicht mehr anzunehmen und zu tragen hat. Christus selbst ist, so könnte man sagen, der Kranz des Christen.

<sup>565</sup> Coron. 13,5–6.

<sup>566</sup> Coron. 13,7: *universas, ut arbitror, causas enumeravimus, nec ulla nobiscum est: omnes alienae, profanae, illicitae, semel iam in sacramenti testatione eieratae. haec enim erant pompae diaboli et angelorum eius: officia saeculi, honores, sollemnitates, popularitates, falsa vota, humana servitia, laudes vanae, gloriae turpes; et in omnibus istis idololatriae, in solo quoque censu coronarum, quibus omnia ista redimita sunt.* (ÜS: AG).

<sup>567</sup> Coron. 13,8–9.

<sup>568</sup> Coron. 14,1–2.

<sup>569</sup> Coron. 14,3–15,3.

<sup>570</sup> Coron. 15,2: *florem ex virga Iesse* (ÜS: AG). Iesse/Isai ist der Vater des alttestamentlichen Königs David.

<sup>571</sup> Coron. 15,2: *florem incorruptum, immarcescibilem, sempiternum* (ÜS: H. Kellner).

### Der Mithrae Miles (coron. 15)

In coron. 15,3 kehrt er dann noch einmal zu dem Vorfall zurück, der den Anlass zu dieser Schrift gegeben hat. Denn nachdem er seiner einen Zielsetzung gemäß das Tragen eines Kranzes für Christen als unmöglich erwiesen hat, muss er nun noch den konkreten Fall des *miles gloriosus* zu seinem Ende bringen. Er erklärt, dass der *bonus miles*<sup>572</sup>, der den Kranz des Kaisers verweigert hatte, Christus für sich erwählt hätte und darum in der *ordinatio caelestis*<sup>573</sup> aufgestiegen sei. Daraufhin folgt eine Bemerkung über den im Heer weit verbreiteten Mithraskult.<sup>574</sup> Dessen Anhänger<sup>575</sup> auf der Stufe der *milites*<sup>576</sup> müssen bei ihrer Aufnahme in diesen Grad einen bestimmten Ritus

---

572 Coron. 15,3.

573 Nach coron. 15,3: in *caelesti ordinatione* / „in der himmlischen Rangordnung“ (ÜS: AG).

574 Vgl. kurz GORDON, Richard L., s.v. Mithras. In: DNP 8, (2000), 287–291; sowie die ausführlichen Darstellungen von CLAUSS, Manfred, Mithras – Kult und Mysterien, München 1990, zum Heer v.a. 42–46; ebenso die aktualisierte Neuauflage CLAUSS, Manfred, Mithras – Kult und Mysterium, Darmstadt 2012, zum Heer 36–40; MERKELBACH, Reinhold, Mithras – Ein persisch-römischer Mysterienkult, 2. Aufl., Weinheim 1994, hier v.a. 75–187, und zum Heer v.a. 162–167 (Verweise auf Abbildungen werden als M mit der Nummer der Abbildung zitiert); außerdem CLAUSS, Manfred, Cultores Mithrae – Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes, (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 10), Stuttgart 1992, hier 167–169, für Soldaten. Die meisten bekannten Inschriften bietet VERMASEREN, Maarten J., *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, 2 Bde., Hagae Comitum 1956–1960, die als V mit der Nummer der Inschrift bzw. Abbildung zitiert werden. Für die Stellung des Kultes im Rahmen der Heeresreligion vgl. DOMASZEWSKI, Religion, 66–67; HOEY, Official Policy; RICHMOND, John, The Roman Army and Roman Religion. In: BJRL 45, (1962), 185–197, hier 195–196; HELGELAND, Army Religion (ANRW), 1497–1498; BIRLEY, Religion (ANRW), 1518–1520; SHEAN, Soldiering, 55–63.

575 *Mithrae miles*, nach coron. 15,3, ist mit FREUDENBERGER, Anlass, 582, ein Wortspiel Tertullians, kann es doch sowohl einen Soldaten meinen, der ein Mithrasanhänger ist, als auch einen Mithrasmysten des dritten Grades. Letztlich dürfte an dieser Stelle wohl eher der Weihegrad gemeint sein; vgl. zur Begründung CLAUSS, Manfred, Miles Mithrae. In: Klio 74, (1992), 269–274, hier 272. Siehe außerdem CLAUSS, Mithras (1990), 141–142; CLAUSS, Mithras (2012), 127–128; und bereits VERMASEREN, Maarten J., Mithras – Geschichte eines Kultes, (Urban-Bücher 83), Stuttgart 1965, 118–119; sowie FONTAINE, De corona, 180, ad loc.

576 Dabei handelte es sich wahrscheinlich um den dritten Grad auf der siebenstufigen Rangordnung und um die höchste Stufe des Katechumenats (siehe Hier. epist. 107,2). Vgl. HARNACK, Militia Christi, 38; GORDON, s.v. Mithras (DNP), 290; sowie ausführlich VERMASEREN, Mithras, 113–126, und v.a. 117–119, zum *miles*; MERKELBACH, Mithras (1994), 86–133, und v.a. 94–100, zum *miles*; GORDON, Richard L., Ritual and Hierarchy in the Mysteries of Mithras. In: ARYS 4, (2001), 245–274, mit umfangreicher Diskussion von Belege und Forschung. Dieses Verständnis der Rangstufen ist allerdings nicht unumstritten. So hat M. Clauss (CLAUSS, Manfred, Die sieben Grade des Mithras Kultes. In: ZPE 82, (1990), 183–194; CLAUSS, Mithras (1990), 138–147, hier v.a. 138–140; CLAUSS, Mithras (2012), 124–131, hier v.a. 124–126) mehrfach Einwände dagegen vorgebracht. Seiner Ansicht nach handelt es sich ausschließlich um eine Rangordnung innerhalb der Priesterschaft. Die überwiegende Mehrheit der Mithrasanhänger habe niemals den Priestergrad erreicht, sondern sei auf der Stufe einfacher Mysten verblieben. Siehe dagegen GORDON, Ritual, 248–249, der sich auch mit weiteren Einwänden auseinandersetzt (ebd., 249–253); außerdem bereits MERKELBACH, Reinhold, Priestergrade in den Mithras-Mysterien? In: ZPE 82, (1990), 195–197. Für die hier behandelte Problematik macht es keinen großen Unterschied, ob man die Grade als allgemeine Rangstufen oder als Priestergrade ansieht.

vollziehen. Diese Aufnahme wird in der Kulthöhle, im *spelaeum* oder Mithraeum<sup>577</sup> beziehungsweise, wie Tertullian schreibt, „im wirklichen Heerlager der Finsternis“<sup>578</sup> vollzogen. Dabei müssen sie einen ihnen mit einem Schwert<sup>579</sup> aufgesetzten Kranz<sup>580</sup> auf Aufforderung hin mit den Worten „Mithras ist mein Kranz“<sup>581</sup> abnehmen und auf ihre Schulter hängen.<sup>582</sup> Von diesem Moment an würde der Mithrasanhänger niemals mehr einen Kranz aufsetzen und würde, so man ihn dazu auffordere, diesen herunterwerfen und sagen, dass in seinem Gott (Mithras) sein Kranz sei, woran man ihn als einen solchen erkenne.<sup>583</sup>

Tertullian will damit die bereits in coron. 15,3 angesprochenen *commilitones* des *miles gloriosus*, die bedenkenlos den Kranz tragen, sowie seine Kritiker in der Gemeinde beschämen, indem er ihnen die Treue des Mithrasanhängers zu seinem ja aus

---

**577** Zu den Kulträumen vgl. VERMASEREN, Mithras, 28–53; CLAUSS, Mithras (1990), 51–70; CLAUSS, Mithras (2012), 48–64; MERKELBACH, Mithras (1994), 133–146.

**578** Coron. 15,3: *in castris vere tenebrarum* (ÜS: AG).

**579** So, wenn man den Ablativ *interposito gladio* (coron. 15,3) mit den meisten Übersetzungen als Abl. instrumentalis übersetzt. FONTAINE, De corona, 180, ad loc., dagegen will ihn als Abl. absolutus übersetzen, also etwa „unter Bedrohung durch ein Schwert“. Eine Entscheidung hat hier keinen Einfluss auf die Interpretation.

**580** Siehe auch praescr. 40,4. Zum ‚Schwertritual‘ vgl. VERMASEREN, Mithras, 107–109, allerdings ohne Bezug zu coron. 15,3 im Rahmen der allgemeinen Einweihung in die Mysterien; MERKELBACH, Mithras (1994), 95–96; CLAUSS, Mithras (2012), 98–102. Vgl. aber als Korrektiv zu den gelegentlich etwas phantasievollen Rekonstruktionen die Kritik bei CLAUSS, Miles Mithrae, 271–272.

**581** Coron. 15,3: [...] *dicens Mithran esse coronam suam*. (ÜS: AG) FONTAINE, De corona, 181, ad loc., und FREUDENBERGER, Anlass, 583, verweisen auf eine inhaltliche Parallele in Jes. 28,5. MERKELBACH, Mithras (1994), 96, weist außerdem auf einen Altar aus Vindobala (Rudchester) am Hadrianswall hin, auf dem ein Kranz abgebildet ist, in dessen Mitte die Inschrift „DEO“ steht (siehe außerdem ebd., 332, M 86a = V 839/840 mit Kommentar). Er meint, „dies ist also ein solcher, dem Mithras geweihter Kranz“ (ebd., 96).

**582** Es ist möglich, dass sich im Mithraeum in Capua eine Abbildung einer solchen Szene findet. Auf dem dritten von fünf Bildern sieht man einen knieenden Mysten, nachdem er Prüfungen bestanden hat, neben ihm liegt ein Schwert. Hinter ihm steht eine andere Gestalt, die ihm einen Kranz aufsetzt. So z. B. MERKELBACH, Mithras (1994), 95, 136–139 und 287 (M 28 = V 191); außerdem vorsichtig CLAUSS, Miles Mithrae, 270; CLAUSS, Mithras (2012), 100. Zum Mithraeum in Capua vgl. VERMASEREN, Maarten J., Mithriaca I – The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere, Leiden 1971, hier v. a. 36–42, der aber keinen direkten Bezug zu der in coron. 15,3 geschilderten Szene sieht (ebd., 39). Auch in VERMASEREN, Mithras, 107–109, behandelt er sie bereits unabhängig von seinen Überlegungen zu coron. 15 (ebd., 118–119). Zu den Fresken aus Capua vgl. außerdem MERKELBACH, Mithras (1994), 136–139 und 287–290 (M 28 = V 191; M 29 = V 187; M 30 = V 188; M 31 = V 193; M 32 = V 194). CLAUSS, Mithras (2012), Tafeln 10–14, bietet jetzt Farbfotographien in hervorragender Qualität: Tafel 10 = M 29 = V 187; Tafel 11 = M 30 = V 188; Tafel 12 = M 28 = V 191; Tafel 13 = M 32 = V 194; Tafel 14 = M 31 = V 193.

**583** Coron. 15,4. Warum der Mithrasmyste den Kranz verweigert ist unklar. Am plausibelsten erscheint die Vermutung von CLAUSS, Miles Mithrae, 272, der meint, der militärische Kranz als Siegeszeichen würde allein dem Gott Mithras, dem Unbesiegten (*invictus*) zustehen. Er setzt sich (ebd.) auch mit der Ansicht von VERMASEREN, Mithriaca I, 39, auseinander, dass der Myste den Kranz wie einen Feind abwehren und ihm als Versuchung widerstehen müsste. Ähnlich wie M. Clauss versteht auch PLINVAL, Tertullien, 20, diesen Ritus.

christlicher Perspektive falschen Gott vor Augen führt, welche die Treue der *christiani laureati* zum wahren Gott bei weitem übertrifft.<sup>584</sup>

Interessant für diese Arbeit wird die Stelle aber vor allem deshalb, weil Tertullian hier unter Umständen den entscheidenden Hinweis gibt, um das in Kap. 1 berichtete Verhalten des Kranzverweigerers zu verstehen. Bereits A. von Harnack hat darauf hingewiesen, dass das Verhalten des Soldaten nicht als eine Ablehnung des Soldatenberufs oder als ein Bekenntnis zur Unvereinbarkeit von Christentum und Soldatenstand zu deuten sei. Stattdessen habe dieser nur versucht, durch seinen provokativen Akt für christliche Soldaten dieselbe Befreiung von der Pflicht des Kranztragens zu erwirken, wie sie auch den Mithrasanhängern zugestanden worden sei.<sup>585</sup> Daher kann er die Geschichte auch als „ein Symptom des erstarkenden Selbstbewusstseins der Christen, speziell der Christen im Heere, gegenüber den anderen Religionen“<sup>586</sup> interpretieren.

Stimmt diese Sichtweise des Geschehens, dann hätte der *speculator* also versucht, den Spielraum für Christen, sich *intra limites disciplinae*<sup>587</sup> im Heer zu bewegen, zu erweitern und ist dabei gescheitert. Andere Autoren haben diese These aufgegriffen und teilweise noch weiter zu untermauern versucht.<sup>588</sup> So hat R. Freudenberger geltend gemacht, dass die Nachfrage des Tribuns in coron. 1,2 darauf hinweist, dass dieser scheinbar das entsprechende Bekenntnis zum Mithraskult erwartete, durch das der Soldat entschuldigt sei.<sup>589</sup> Zur Möglichkeit, dass es eine solche Ausnahme für Mithrasanhänger gegeben haben könnte<sup>590</sup>, führt er an, dass sie erst seit der Herrschaft des Commodus vorstellbar sei, der sich als erster Kaiser in die Mithrasmysterien hätte einweihen lassen<sup>591</sup>. Unter Septimius Severus und seinen Söhnen hätte der Kult dann sogar in der *familia Caesaris* Fuß gefasst und sei am kaiserlichen Hof gepflegt

**584** So auch PLINVAL, Tertullien, 187; CLAUSS, Miles Mithrae, 270.

**585** HARNACK, Militia Christi, 68. Ausdrücklich abgelehnt wird dieses Verständnis des Textes von SIDER, Killing, 58, ohne dass er allerdings die im Folgenden behandelten Fragen ansprechen würde.

**586** HARNACK, Militia Christi, 68.

**587** Nach idol. 15,8: „innerhalb der Grenzen der [kirchlichen] disciplina“. (ÜS: AG).

**588** So z. B. PLINVAL, Tertullien, 188; FREUDENBERGER, Anlass, 583–585; mit Fragezeichen FONTAINE, De corona, 181, ad loc.; POTTS, I.D., Mithraic Converts in Army Service – A Group with Special Privileges. In: PACA 17, (1983), 114–117; BUTTERWECK, Martyriumssucht, 58; SHEAN, Soldiering, 61–62, der sogar im Anschluss an HENIG, Martin, Religion in Roman Britain, New York 1984, 107, meint (ebd., 62), „it showed that complete conformity of religion was not demanded by military authorities and that the sensibilities of a *religio licita* were respected.“

**589** FREUDENBERGER, Anlass, 583.

**590** HARNACK, Militia Christi, 68, meint lediglich: „Wir müssen es Tertullian einfach glauben, dass diesen ein besonderes Verfahren in Bezug auf den militärischen Kranz gestattet war [...].“ Ebd., 40 (Kursiv AG) hatte er noch festgestellt: „Es scheint hiernach – was schwer glaublich ist –, dass man im Heere die religiösen Verpflichtungen des Mithrasdiener respektiert und ihnen ein eigentümliches Verhalten jener militärischen Auszeichnung gegenüber gestattet hat.“ Auch RORDORF, Tertullians Beurteilung, 118, Anm. 34, versteht Tertullian in dieser Weise.

**591** Er verweist dazu, ebd., 584, Anm. 38, auf HA Comm. 9,6.

worden.<sup>592</sup> Daher hätten wahrscheinlich erst die ersten severischen Herrscher den entsprechenden Dispens gewährt.<sup>593</sup>

Dagegen hat M. Clauss bedenkenswerte Überlegungen angeführt.<sup>594</sup> Grundsätzlich hält er fest, dass es nur sehr schwer möglich ist, aus dem Text Tertullians genaueres über das mithräische Ritual herauszulesen, da Tertullian es bewusst christlich (um)deute und damit verfremde.<sup>595</sup> Zur konkreten Stelle meint er, dass durch die Annahmen A. von Harnacks, G. de Plinvals und anderer eine Szene, die von Tertullian bewusst in einem *spelaeum* und damit im Geheimen verortet wird, in die Öffentlichkeit verlegt wird. Nur durch diese Verlegung der Zurückweisung des Kranzes kämen die betreffenden Autoren dann darauf, ein solches Privileg anzunehmen. Außerdem würde bei Annahme eines entsprechenden Dispenses für Mithrasanhänger die Szene in coron. 1 unverständlich, wäre dann der eine, unbekränzte Soldat doch wohl nicht weiter aufgefallen, sondern einfach für einen Mithrasanhänger gehalten worden. Außerdem kommt er ja *solus libero capite*<sup>596</sup>. Eine Sonderstellung der Mithrasmythen im Heer – „gerade im Heer!“<sup>597</sup> – meint er aus der Geschichte nicht ableiten zu können. Der von R. Freudenberger vertretenen Meinung, dass die Mithrasanhänger an den Tätowierungen an Händen und Stirn erkannt worden wären<sup>598</sup>, widerspricht er unter

---

**592** FREUDENBERGER, Anlass, 584 mit Anm. 39: Unter Verweis auf V 511 = CIL VI 2271 habe es einen *sacerdos* und *pater* (*pater*: siebter und höchster Weihegrad) unter kaiserlichen Freigelassenen gegeben. Außerdem führt er, ebd., mit Anm. 41, Weiheinschriften des Septimius Severus und seiner Söhne Caracalla und Geta an.

**593** FREUDENBERGER, Anlass, 585.

**594** CLAUSS, *Miles Mithrae*, v. a. 272–274. Bereits HORNUS, Politische Entscheidung, 28, Anm. 57, hält die These A. von Harnacks für „irreführend“. Auch BAYET, *De corona*, 32, meint: „Il n’y a pas lieu, semble-t-il, de supposer, avec M. G. de Plinval que cette liturgie mithriaque avait influence le soldat confesseur.“ Gründe gibt er dafür allerdings keine an. Ebenso RENAULT, *Eingeweihten*, 18, Anm. 3, unter Hinweis auf CLAUSS, *Miles Mithrae*. Unentschieden ist ENGEMANN, s.v. Kranz (RAC), 1022. Ablehnend ist auch die Stellungnahme von HELGELAND, *Christians* (ANRW), 743, der allerdings G. de Plinval falsch zu verstehen scheint, wenn er schreibt, dieser hätte gemeint, der Soldat habe sich als Mithrasanhänger verkleidet (wohl um so dem Tragen des Kranzes entgegen zu können). Dagegen hält J. Helgeland dann fest, dass eine solche Verkleidung dem Soldaten nichts gebracht hätte, da er nur eine idolatrische Religion, den Heereskult, durch eine andere idolatrische Religion, den Mithraskult, ersetzt hätte. Außerdem wäre er dann nicht eingekerkert worden, hätte seine Maskerade Erfolg gehabt. Damit argumentiert J. Helgeland allerdings deutlich an der Position G. de Plinvals vorbei.

**595** CLAUSS, *Miles Mithrae*, 270–271. Dieser Einschätzung ist sicherlich zuzustimmen!

**596** Coron. 1,1: „allein mit unbedecktem Kopf“ (ÜS: AG).

**597** CLAUSS, *Miles Mithrae*, 273.

**598** FREUDENBERGER, Anlass, 585. Er verweist dazu (ebd., Anm. 43) u. a. auf Tert. praescr. 40,4 sowie CUMONT, Franz, *Die Mysterien des Mithra – Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, 3., verm. u. durchges. Aufl., besorgt von Kurt Latte, Leipzig 1923, 144–145; und VERMASEREN, *Mithras*, 107. F. Cumont nimmt aber eine Brandzeichnung der Mysteren an. Für eine Tätowierung hat sich DÖLGER, Franz Josef, *Die Sphragis der Mithrasmysterien – Eine Erläuterung von Tertullian De praescriptione haereticorum* 40. In: *Antike und Christentum* 1/2, (1929), 88–91, ausgesprochen. Die körperliche Zeichnung dürfte für R. Freudenbergers Rekonstruktion insofern wichtig sein, als damit ge-



Verweis auf P. Beskow<sup>599</sup> außerdem vehement.<sup>600</sup> Noch weiter als P. Beskow geht neuerdings L. Renaut in seiner Zurückweisung der Vorstellung einer Brandmarkung oder Tätowierung der Mithrasanhänger (oder nur der *milites*).<sup>601</sup> Dieser versucht sogar, den wichtigen Beleg in praescr. 40,4 zu entkräften, indem er vorschlägt, statt [...] *Mithrae, signat illic in frontibus milites suos*<sup>602</sup> besser [...] *Mithrae, signat illic in fontibus milites suos*<sup>603</sup> zu lesen. Die Gründe, die er für diese Konjektur anführen kann, sind durchaus beachtlich. Vor allem die enge Parallele zwischen praescr. 63,4 und 40,4, die er aufzeigt<sup>604</sup>, gibt seinem Vorschlag eine nicht geringe Plausibilität. Aber selbst wenn seine Konjektur sich als nicht haltbar erweisen sollte, seine Kritik an der These einer körperlichen Kennzeichnung der Mithrasanhänger ist ähnlich wie die von P. Beskow überzeugend. So ist M. Clauss an dieser Stelle vollkommen Recht zu geben: „Derartige sichtbare Kennzeichnungen gab es im Mithraskult nicht [...]“.“<sup>605</sup> Für M. Clauss wollte der *speculator* durch seine provozierende Handlung, die ihn sehenden Auges in den Tod führen würde, seinen christlichen Kameraden ein Ansporn sein, den Götzendienst im Heer nicht einfach hinzunehmen.<sup>606</sup> Er hätte also die dritte Alternative Tertullians gewählt, das Martyrium angesichts der Unausweichlichkeit der Idolatrie.

Gegen die anderen, von M. Clauss geäußerten Einwände ist allerdings festzuhalten, dass Tertullian zwar die eigentliche Initiation in den Grad des *miles* in ein *spelaeum* verlegt, dann aber coron. 15,4 so verstanden werden kann, dass es dabei um eine öffentliche Handlung geht, die eine Konsequenz der ersten Kranzverweigerung während der Initiation darstellt. Er schreibt:

---

währleistet ist, dass die unbekränzten Soldaten als Mithrasanhänger identifiziert werden konnten und man sich auf diese Weise viele Umstände und Missverständnisse ersparen konnte.

**599** BESKOW, Per, Branding in the Mysteries of Mithras. In: Bianchi, Ugo (Hrsg.), *Mysteria Mithrae – Atti del Seminario Internazionale su „La Specificità Stor.-Religiosa dei Misteri di Mithra, con Particolare Riferimento alle Fonti Documentarie di Roma e Ostia“*, Roma e Ostia 28–31 marzo 1978, (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* 80), Leiden 1979, 487–501, der auch einen ausführlichen Überblick über die Entstehung und Entwicklung dieser Hypothese innerhalb der Mithrasforschung gibt.

**600** CLAUSS, *Miles Mithrae*, 273, Anm. 26.

**601** RENAULT, Eingeweihten. Es handelt sich dabei um eine deutsche Übersetzung seines Beitrags RENAULT, Luc, *Les initiés aux mystères de Mithra étaient-ils marqués au front? Pour une relecture de Tertullien, De Praescr. 40, 4*. In: Bonnet, Corinne; Ribichini, Sergio; Steuernagel, Dirk (Hrsg.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico – modalità di diffusione e processi di interferenza*, Actes de colloque (Côme, mai 2006), (Mediterranea IV), Pisa/Rom 2007, 171–180.

**602** „[...] Mithras, so zeichnet er dort seine *milites* auf den Stirnen“ (ÜS: AG).

**603** „[...] Mithras, so zeichnet er dort seine *milites* in den Quellen“. (ÜS: AG). RENAULT, Eingeweihten, 10, übersetzt: „wenn ich mich noch weiter an Mithras entsinne, firmt (der Teufel) bei ihm seine Soldaten in Quellen“.

**604** RENAULT, Eingeweihten, 10.

**605** CLAUSS, *Miles Mithrae*, 273, Anm. 26.

**606** CLAUSS, *Miles Mithrae*, 273–274.

„Und von da an wird er niemals (wieder) bekränzt, und dieses hat er als Zeichen zu seiner Bewährung, immer wenn er (mit Blick auf) auf sein sacramentum herausgefordert wird, wird er sofort für einen miles des Mithras gehalten, wenn er den Kranz hinwirft, wenn er sagt, dass dieser in seinem Gott sei.“<sup>607</sup>

Dieser Satz deutet darauf hin, dass der *miles* im Anschluss an seine Initiation auch weiterhin keinen Kranz aufsetzt und für den Fall, dass er dazu genötigt werden soll, diesen Kranz als Ausweis seiner Treue zu Mithras verweigert. Denn daran werde er als Mithrasanhänger (im Grad eines *miles*) erkannt beziehungsweise für einen solchen gehalten. Dieser Teil der Schilderung Tertullians findet also gerade nicht mehr im *spelaeum* während des Ritus statt, sondern beschreibt das öffentliche Verhalten des Mysten auf Grundlage seines während der Initiation geleisteten *sacramentum*.<sup>608</sup> Auch hat Tertullian sicherlich gerade an diesem öffentlichen Verhalten der Mithrasanhänger Interesse<sup>609</sup>, da es doch gleichermaßen auch um das öffentliche Verhalten der christlichen Soldaten und hier vor allem des *miles gloriosus* einerseits und seiner murrenden Kameraden andererseits geht. Eine Zurückweisung des Kranzes im sicheren Rahmen einer gottesdienstlichen Versammlung wäre ja noch kein großes Wagnis.

Was die Möglichkeit eines Dispenses für die *Mithrae milites* angeht, so ist einzuräumen, dass eine offizielle Ausnahmeregelung für Angehörige eines Kultes zunächst einmal in der Tat mit A. von Harnack „schwer glaublich“<sup>610</sup> ist, erst recht in Ermangelung weiterer substantieller Belege für diesen oder andere Kulte. Dennoch ist es auch hier möglich, das schwer zu Glaubende zu plausibilisieren.

Zunächst ist zu fragen, ob es sich wirklich um einen offiziellen Dispens gehandelt haben muss. Es ist auch vorstellbar, dass es sich um eine informelle – vielleicht sogar nur mehr oder weniger stillschweigende – Duldung<sup>611</sup> dieser Praxis aus Rücksicht auf diese im Heer vergleichsweise zahlreich und an durchaus einflussreicher Stelle<sup>612</sup> vertretene Gruppe gehandelt hat. Der Text bei Tertullian zwingt zumindest nicht zur Annahme einer offiziellen Regelung. Eine dem wenigstens teilweise nahekommende Parallele könnte die christliche Erzählung über das Martyrium des Marinus bilden,

<sup>607</sup> Coron 15,4: *atque exinde numquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam si eam in deo suo esse dixerit.* (ÜS: AG).

<sup>608</sup> Auch MERKELBACH, Mithras (1994), 96, hält fest, dass „Mithrasmythen in der Öffentlichkeit keinen Festkranz tragen durften“ und versteht den Text in dieser Weise, ohne sich jedoch zur Frage des möglichen Dispenses zu äußern. Vgl. auch FONTAINE, *De corona*, 180, ad loc.: „Deiecerit : comme dans son initiation, et sans la rejeter de son épaule.“

<sup>609</sup> Anders CLAUS, *Miles Mithrae*, 274.

<sup>610</sup> HARNACK, *Militia Christi*, 40. Darauf verweist auch explizit FREUDENBERGER, *Anlass*, 584.

<sup>611</sup> Vielleicht im Sinne einer *gratia*, einer Vergünstigung, die nicht zwingend in rechtliche Formen gegossen sein musste. Siehe oben S. 73, Anm. 188.

<sup>612</sup> Vgl. CLAUS, Mithras (1990), 43–46; CLAUS, Mithras (2012), 37–40; MERKELBACH, Mithras (1994), 162–167.

das sich wohl um 260 n. Chr. in Cäsarea Maritima ereignet hat.<sup>613</sup> Dieser Marinus war ein *optio spei* beziehungsweise *optio ad spem ordinis*<sup>614</sup>, das heißt, er wartete als langgedienter *principalis* auf die Beförderung zum Zenturio. Als diese endlich ansteht, wird er von dem nächstplatzierten Soldaten in der Beförderungsrangfolge als Christ angezeigt, mit der Begründung, dass dieser als Christ nicht opfere und daher für den Rang ungeeignet sei. Marinus endet schließlich als Märtyrer. Bereits A. von Harnack hat einen von mehreren interessanten Punkten dieser Geschichte treffend festgehalten:

„Die Erzählung ist deshalb interessant, weil sie zeigt, dass auch ein christlicher Offizier, also erst recht ein gemeiner Soldat, zunächst unangefochten im Heere bleiben konnte. Unzweifelhaft hatten die Vorgesetzten den Christenstand des Marinus so gut gekannt wie sein Ankläger. Auch sie werden gewusst haben, dass er nicht opferte. Sie drückten eben ein Auge zu, ja sie wollten den Offizier sogar befördern. Aber als eine förmliche Anklage erhoben wurde [...], da war es um ihn geschehen.“<sup>615</sup>

Und in der zugehörigen Fußnote vermerkt er: „Hier ist eine Stelle, aus der man mit einigem Recht schließen kann, dass manchmal auf Christen im Heere Rücksicht genommen und Anstößiges ihnen, soweit es anging, nicht zugemutet worden ist.“<sup>616</sup> Es kann sich bei den von A. von Harnack angenommenen Ausnahmen mit Sicherheit nicht um offizielle Regelungen gehandelt haben, sonst wäre es nicht zu der Anzeige mit anschließendem Martyrium gekommen. Aber vor Ort wurde die Situation scheinbar bis zu der Anzeige entsprechend gehandhabt. Vielleicht hat es eine vergleichbare Regelung unter der Hand auch für den im Heer populären Mithraskult gegeben; noch dazu, da von der Regelung ja wahrscheinlich nicht alle Mithrasanhänger, sondern nur die *milites* (und höhere Grade?) profitiert hätten.

Außerdem wird bei Tertulian auch nichts über die geographische Reichweite dieser Regelung ausgesagt. Es ist zumindest möglich, dass es sich ähnlich wie im Fall

---

**613** Euseb. hist. eccl. 7,15. Der Text findet sich auch mit Einleitung und englischer Übersetzung bei MUSURILLO (Hrsg.), Acts, xxxvi-xxxvii und 240–243; sowie bei KRÜGER/RUHBACH, Märtyrerakten, 85–86. Eine englische Übersetzung bietet SIDER, Killing, 152–153. Vgl. dazu HARNACK, Militia Christi, 78–80; HELGELAND, Christians (ANRW), 774; KERESZTES, Paul, The Imperial Roman Government and the Christian Church II – From Gallienus to the great Persecution. In: ANRW II 23.1, (1979), 375–386, hier 378–379; CLAUS, s.v. Heerwesen (Heeresreligion) (RAC), 1096–1097; FREUDENBERGER, Frage, 279–280; BRENNECKE, An fidelis (2007), 202–205, 209–210 und 221–222; HUNTER, Church, 176; HUTTNER, Ulrich, Von Maximinus Thrax bis Aemilianus. In: John (Hrsg.), Soldatenkaiser, 161–221, hier 257, Anm. 184; PIETZNER, Christen, 1005, Anm. 193; SHEAN, Soldiering, 196–198, der allerdings mehr historische „inconsistencies“ (ebd., 197) darin zu entdecken meint, als in der Geschichte tatsächlich enthalten sind; SIDER, Killing, 152–153 und 186.

**614** Siehe LE BOHEC, Armee, 51 und 62; Webster, Army (1998), 116–117.

**615** HARNACK, Militia Christi, 79. Anders HELGELAND, Christians (ANRW), 774, der meint, Marinus habe nicht jeden über seinen Glauben informiert.

**616** HARNACK, Militia Christi, 79, Anm. 1; vgl. auch FREUDENBERGER, Frage, 280. STOLL, Offizier, 136, stellt zu Recht fest, dass oft die bemerkenswerte Tatsache übersehen wird, dass „[a]uffallend viele Märtyrer [...] Offiziere“ sind.

des Marinus um eine zunächst örtlich begrenzte Handhabung des Umgangs mit den Mithrasanhängern handelte. An dieser Stelle wäre es für die hier vorgelegten Überlegungen auf den ersten Blick durchaus vorteilhaft, wenn sich die von Tertullian erzählte Geschichte nach Nordafrika, in das Lager der *legio III Augusta* nach Lambaesis oder vielleicht nach Karthago verlegen ließe. Seit M. Valerius Maximianus, einer der wichtigsten Heerführer Marc Aurels und ein eifriger Mithrasanhänger<sup>617</sup>, nach dem Jahr 180 n. Chr. als *legatus legionis* und in Personalunion Statthalter des Militärdistrikts *Numidia* in Lambaesis stationiert gewesen war und dort zwei Mithrasaltäre gestiftet hatte<sup>618</sup>, scheint es, wie M. Clauss festhält, „beinahe Tradition gewesen zu sein, daß die Statthalter sich in den Mithraskult einweihen ließen, denn nach Valerius Maximianus stifteten noch eine Reihe von ihnen Weihealtäre.“<sup>619</sup> Unter diesen Umständen, noch dazu was vor allem Lambaesis angeht, das in einiger Entfernung von Rom lag, dürfte eine solche informelle Ausnahmeregelung durchaus vorstellbar sein. Aber da Rom als Schauplatz des Geschehens weitaus wahrscheinlicher ist, helfen diese Überlegungen hier nicht direkt weiter. Sie zeigen allerdings doch, dass Tertullian die Kenntnis einer solchen Regelung – falls es sie denn gegeben hat – auch bei seinem Publikum in Karthago als bekannt voraussetzen konnte. Zugespißt formuliert: Wenn nicht im Umfeld der *legio III Augusta*, wo dann?<sup>620</sup> Aber auch in Rom hatte der Mithraskult im frühen 3. Jhd. n. Chr. eine sehr starke Stellung, die bis an den Kaiserhof, bis in die *familia Caesaris* reichte.<sup>621</sup> Wie R. Merkelbach festhält: „Unter den Kaisern Commodus, Septimius Severus und Caracalla kommt der Mithraskult in Mode und wird von den Kaisern begünstigt.“<sup>622</sup> Bedenkt man, dass Rom das wichtigste Zentrum des „römischen Mithraskultes“<sup>623</sup> war, von wo aus der Kult sich in den Provinzen verbreitete,<sup>624</sup> verwundert das nicht sehr. Es sind nicht nur Weihungen von kaiserlichen Freigelassenen in zum Teil höchsten Positionen bekannt<sup>625</sup>, es scheint so zu sein,

<sup>617</sup> Vgl. CLAUSS, Mithras (1990), 43–44; CLAUSS, Mithras (2012), 38; MERKELBACH, Mithras (1994), 162–164. Siehe auch LE GLAY, Marcel, Le Mithraeum Lambèse. In: CRAI 98/3, (1954), 269–278, hier v. a. 272–277.

<sup>618</sup> V 137; 138 B.

<sup>619</sup> CLAUSS, Mithras (1990), 43, mit Beispielen und Belegen ebd., 44 mit Anm. 48 (3. Jhd. n. Chr.: V 135; 138 C; AE 1906, Nr. 8; V 134; 4. Jhd.: V 138 F; 138 D); CLAUSS, Mithras (2012), 38, mit denselben Beispielen und Belegen ebd., 43 mit Anm. 65. Vgl. auch MERKELBACH, Mithras (1994), 165 mit Anm. 26–27. LE GLAY, Mithraeum, 277, spricht sogar zugespißt von „le caractère officiel de ce culte dans la capitale militaire de l’Afrique romaine.“

<sup>620</sup> Zugespißt deshalb, weil damit nicht bestritten werden soll, dass die Zentren des Kultes v. a. in Rom, aber auch Mittelitalien, Britannien und den Rhein- und Donauprovinzen – und eben auch in Nordafrika – gelegen haben dürften. Vgl. MERKELBACH, Mithras (1994), 149–153; GORDON, s.v. Mithras (DNP), 288.

<sup>621</sup> MERKELBACH, Mithras (1994), 174–180, mit zahlreichen Beispielen.

<sup>622</sup> MERKELBACH, Mithras (1994), 175.

<sup>623</sup> Vgl. MERKELBACH, Mithras (1994), 75–77; GORDON, s.v. Mithras (DNP), 287–288.

<sup>624</sup> Vgl. MERKELBACH, Mithras (1994), 149–153.

<sup>625</sup> Um nur einige der von R. Merkelbach angeführten Beispiele zu nennen: So gab es nach einer Inschrift aus den Jahren 209–211 (V 511 = CIL VI 2271), der ungefähren Zeit der Abfassung von De

dass „[d]ie Gebäude, bei denen sich Mithraen befinden und deren Zweck feststellbar ist, [...] alle oder sozusagen alle öffentlich“<sup>626</sup> sind. Daraus schließt R. Merkelbach, dass diese Bauten, da sie wohl kaum heimlich und ohne Wissen der Behörden ausgeführt worden sind, mit Duldung der Behörden, noch mehr, mit Duldung der Kaiser errichtet worden sein müssen.<sup>627</sup> Auch bei den „Spezialeinheiten des Kaisers“<sup>628</sup> war der Kult populär, wie der Fund eines Mithraeums innerhalb der *castra peregrina*<sup>629</sup> in Rom zeigt. Und aus dem Lager der Prätorianer sind ebenfalls ein Mithrasrelief und eine Statue aus der Zeit des Septimius Severus bekannt.<sup>630</sup>

In dieses Bild eines bis in die *familia Caesaris* und die Sondereinheiten hinein populären und von den ersten severischen Kaisern geförderten Kultes ließe sich wenigstens ein informeller Dispens, wenn schon keine offizielle Befreiung, zumindest für einige dem Kaiser nahe stehende Truppenteile wie die Prätorianer, vielleicht aber auch für weitere Einheiten, wie ihn die Geschichte bei Tertullian voraussetzen scheint, durchaus einpassen. Auf diese Weise in den historischen Hintergrund eingeordnet und plausibel gemacht, sollte es möglich sein, dem Ratschlag A. von Harnacks mit Blick auf die Aussagen Tertullians zu folgen und ihm „[...] einfach [zu] glauben, dass diesen ein besonderes Verfahren in Bezug auf den militärischen Kranz gestattet war [...]“.<sup>631</sup>

---

*corona*, einen *pater et sacerdos invicti Mithrae domus Augustanae* / „Pater und Priester des unbesiegtens Mithras im kaiserlichen Haus“ namens Archelaus; vgl. MERKELBACH, Mithras (1994), 175 mit Anm. 73. Auf diese Inschrift weist auch FREUDENBERGER, Anlass, 584 mit Anm. 39, hin. Bereits unter der Herrschaft des Commodus hat ein *procurator castrensis*, Marcus Aurelius Carpus, mit seinen Söhnen eine Weihung vorgenommen (V 510); vgl. MERKELBACH, Mithras (1994), 176–177 mit Anm. 78. Unter Septimius Severus haben zwei kaiserliche Freigelassene eine vollständige Mithrashöhle auf eigene Kosten bauen lassen (V 407); vgl. MERKELBACH, Mithras (1994), 177 mit Anm. 79.

**626** MERKELBACH, Mithras (1994), 175 mit Anm. 76, er zitiert dabei selbst (in Übersetzung) COARELLI, F., Topografia Mitriaca di Rom. In: Bianchi, Ugo (Hrsg.), *Mysteria Mithrae – Atti del Seminario Internazionale su „La Specificità Stor.-Religiosa dei Misteri di Mithra, con Particolare Riferimento alle Fonti Documentarie di Roma e Ostia“*, Roma e Ostia 28–31 marzo 1978, (*Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain* 80), Leiden 1979, 69–79, hier 79 (Beleg nach MERKELBACH, Mithras (1994), 175).

**627** MERKELBACH, Mithras (1994), 176.

**628** MERKELBACH, Mithras (1994), 177, vgl. dafür ebd., 177–180.

**629** Vgl. BAILLIE REYNOLDS, P.K.; ASHBY T., *The Castra Peregrinorum*. In: JRS 13, (1923), 152–167; MANN, John C., *The Castra Peregrina and the Peregrini*. In: ZPE 74, (1988), 148; LE BOHEC, Armée, 23–24; BUSCH, Militär in Rom, 84–91. Zu dem Mithraeum und den darin gefundenen Inschriften vgl. MERKELBACH, Mithras (1994), 177–179 mit Anm. 88. Unter diesen Inschriften befindet sich diejenige des M. Aurelius Bassinus, eines *centurio exercitator* der *equites singulares Augusti*, der berittenen Leibgarde des Kaisers (vgl. CAMPBELL, John B., *The Emperor and the Roman Army – 31 BC – AD 235*, Special Ed., Oxford 1996, 38; LE BOHEC, Armée, 23 und 111–112; ausführlich SPEIDEL, Riding), sowie diejenige des A. Caecidius Priscianus, der anderweitig (CIL VI 2010, b 22) als *sacerdos domus Augustae* bekannt ist.

**630** V 397 (= M 53) und V 398; vgl. MERKELBACH, Mithras (1994), 179.

**631** HARNACK, *Militia Christi*, 68. SHEAN, *Soldiering*, 62–63 und 297, (wo er allerdings auf fälschlicherweise auf *De idololatria* verweist) entdeckt in dieser Passage außerdem noch eine Verurteilung

Damit bleibt die Möglichkeit bestehen, dass der *speculator* tatsächlich nicht nur im Namen seines Glaubens gegen den mit dem Kranz verbundenen Götzendienst rebellieren, sondern unter Umständen tatsächlich für seinen Kult eine vergleichbare Befreiung wie diejenige der *milites* des Mithras ausschlagen wollte. Aufsehen (coron. 1,2) hätte das Verhalten dann wohl vor allem deshalb erregt, weil dieser eine Soldat unter seinen Kameraden nicht als Mithrasmyste, vielleicht aber sogar bereits als Christ bekannt war. Bedenkt man, dass die *speculatores praetorii* eine kleine Einheit von wohl nur einigen hundert Mann waren<sup>632</sup>, ist es mehr als gut vorstellbar, dass man ähnlich wie auch bei der Erzählung des Marinusmartyriums untereinander um die kultischen Präferenzen der anderen wusste.<sup>633</sup> Das wird umso wahrscheinlicher, als aus dem Text deutlich hervorgeht, dass es noch weitere Christen in den Reihen der Einheit gegeben hat (coron. 1,4; 15,3). Die Frage des Tribunen nach dem Grund dafür, dass er den Kranz in der Hand hielt (coron. 1,2), würde dann dessen Erwartung ausdrücken, dass der Soldat sich daraufhin als Mithrasanhänger zu erkennen gibt.<sup>634</sup> Erst als dieser die ‚falsche Antwort‘ gibt, nämlich das *christianus sum*<sup>635</sup> nimmt das Verfahren gegen ihn seinen Lauf. Nimmt man hinzu, dass der *miles gloriosus* als *principalis* im Range eines *speculator* auf jeden Fall bereits eine längere Dienstzeit als bewährter Soldat hinter sich hatte<sup>636</sup> und Tertullian nirgendwo auch nur eine Andeutung macht, dass es sich um einen Neubekehrten handelt<sup>637</sup>, stellt diese

---

christlicher Soldaten, die sich aufgrund äußerlicher Ähnlichkeiten zwischen beiden Kulturen an mithräischen Kulthandlungen beteiligt hätten. Wo genau im Text er das findet ist allerdings unklar.

**632** In der Regel liest man, dass es sich um 300 Soldaten gehandelt haben soll (so z. B. LE BOHEC, Armee, 23). Dass diese rekonstruierte Zahl aber keineswegs sicher ist, zeigt CLAUS, *principales*, 49–52. Vgl. auch SPEIDEL, *Riding*, 34, der aber der Ansicht ist, dass die Zahl nicht allzu weit von der Wahrheit entfernt sein kann. Siehe außerdem BINGHAM, *Pretorian Guard*, 90.

**633** Zum Vergleich bietet sich hier auch der ähnlich gelagerte und ebenfalls in Rom, sogar innerhalb der *familia Caesaris* auf dem Palatin verortete Fall des Alexamenos an, der in dem bekannten Graffito wegen seines Glaubens verspottet wird. Für das Graffito siehe: SOLIN, Heikki, ITKONEN-KAILA, Marja (Hrsg.), *Graffiti del Palatino 1: Paedagogium*, Helsinki 1966, Nr. 246; FOWLER, Kimberley, Alexamenos Graffito, in: *Judaism ans Rome* <http://judaism-and-rome.cnrs.fr/alexamenos-graffito> (letzter Abruf: 10.06.2019) mit Literatur. Vgl. dazu LAMPE, Christen, 285; DERS., *From Paul*, 338; COOK, John G., *Envisioning Crucifixion – Light from Several Inscriptions and the Palatine Graffito*, in: *NovT* 50 (2008), 262–285, hier 282–285; YARBROUGH, Oliver L., *The Shadow of an Ass – On Reading the Alexamenos Graffiti*, in: Cissé Niang, Aliou, Osiek, Carolyn (Hrsg.), *Text, Image, and Christians in the Graeco-Roman World*, (FS David Lee Balch), Eugene 2012, 239–256.

**634** So auch FREUDENBERGER, *Anlass*, 583.

**635** Coron. 1,2: „Ich bin Christ.“ (ÜS: AG).

**636** CLAUS, *principales*, 58.

**637** Gegen BAYET, *De corona*, 28, der es für die Tat eines erst kürzlich Getauften hält. In diesem Fall hätte Tertullian sich allerdings einige Mühe mit der Diskussion der Möglichkeit, dass ein zum Christentum bekehrter Soldat unter gewissen Umständen im Heer verbleiben kann, ersparen können. Es wäre dann ein leichtes gewesen, sich mit dem Ratschlag zu begnügen, das Heer sofort zu verlassen, und den *miles gloriosus* als ein herausragendes Beispiel dafür anzuführen. Dass Tertullian dagegen die Möglichkeit des Verbleibens im Heeresdienst so ausführlich erörtert, ist ein deutlicher Hinweis, dass sein Protagonist nach seiner Hinwendung zum Christentum genau diesen Weg gegangen sein dürfte.



Handlung die wohlüberlegte Tat eines erfahrenen Soldaten und langjährigen Christen dar. Die Ereignisse sind dann tatsächlich als das von A. von Harnack so bezeichnete „Symptom des erstarkenden Selbstbewusstseins der Christen, speziell der Christen im Heere“<sup>638</sup> zu deuten. Als solches ist es ein ebenso deutliches wie beeindruckendes Zeichen für die Selbstverständlichkeit des Heeresdienstes von Christen, sogar in der kaiserlichen Garde, zu Beginn des 3. Jhds. n.Chr., wie die Erwähnung der weiteren christlichen Soldaten dieser Einheit durch Tertullian zeigt.<sup>639</sup> Der Kirchenschriftsteller hätte die Geschichte dann durch die knappe und zugespitzte Erzählweise zu seinen Gunsten teilweise uminterpretiert, um die Verweigerungshaltung des *miles gloriosus* stärker herauszustreichen, als es das eigentliche Ereignis unter Umständen tatsächlich erlaubte. Gleichzeitig erkannte er aber auch, dass er angesichts des konkreten Falls und seiner vorauszusetzenden Bekanntheit keinesfalls eine völlige Unvereinbarkeit zwischen dem christlichen Bekenntnis und dem Heeresdienst behaupten kann, da sonst die Person des christlichen *speculator* ihren Vorbildstatus verlieren würde. Er öffnete daher einen dritten Weg, nämlich im Heer zu bleiben und sich wenn möglich der Idolatrie zu entziehen beziehungsweise, wo das nicht mehr möglich war, das Martyrium zu wählen. Diesen durchaus nicht leichten dritten Weg wird der *miles gloriosus* lange genug gegangen sein, ehe er sich zu seiner Provokation entschloss, um es sich und seinen Kameraden im Erfolgsfall zu erleichtern, die Notwendigkeiten der christlichen *disciplina* mit denjenigen der soldatischen Dienstplichten zu vereinbaren. Als klar wurde, dass er damit gescheitert war, hat er dann, ganz im Sinne Tertullians, das Martyrium bereitwillig auf sich genommen.

#### 2.3.3.4 Fazit

„So nimm denn schließlich an, der Soldatenstand sei erlaubt bis auf den Punkt des Kranztragens.“<sup>640</sup> Mit diesem Abschluss von Kap. 11 bestätigt sich die eingangs bereits dargelegte Annahme, dass Tertullians Diskussion der Erlaubtheit des Soldatenberufs auch an dieser Stelle in einem größeren rhetorischen Zusammenhang steht und nicht um ihrer selbst willen geschieht.

Im Zentrum steht der Streit um den konkreten Fall der Kranzverweigerung des *miles gloriosus* und die Frage der Erlaubtheit des Kranztragens. Dieser Problematik ist die Auseinandersetzung mit dem Soldatenberuf untergeordnet und muss von ihr aus verstanden werden. Tertullian muss an dieser Stelle zu dem Ergebnis kommen, dass der Militärdienst zumindest für einige Christen, im Heer bekehrte Soldaten nämlich,

---

<sup>638</sup> HARNACK, *Militia Christi*, 68.

<sup>639</sup> Vgl. BRENNKE, *An fidelis* (2007), 200.

<sup>640</sup> Coron. 11,7: *puta denique licere militiam usque ad causam coronae*. (ÜS: W. Rordorf). Zu scharf übersetzt hier HARNACK, *Militia Christi*, 66 (kursiv AG): „Daher mag er *hypothetisch* für erlaubt gelten, ist deshalb auch die Bekränzung erlaubt?“ Resignation, wie FREUDENBERGER, *Frage*, 278; und BRENNKE, *An fidelis* (2007), 217, meinen, dürfte Tertullian hier wohl auch nicht empfinden.



bei aller Problematik zumindest grundsätzlich legitim sein kann.<sup>641</sup> Anders könnte er den *miles gloriosus* nicht als positives Beispiel hervorheben und verteidigen. Hierin liegt der primäre Grund für die Differenzierung zwischen Christen, die ins Heer eintreten wollen, einerseits und Soldaten, die Christen werden wollen, andererseits und die sehr entgegengesetzte Haltung letzteren gegenüber.

Grundsätzlich betont Tertullian noch einmal, wie schwierig, ja unmöglich der Dienst im Heer mit dem Christusbekenntnis zu vereinbaren ist: Der heidnische Götterkult, der den ganzen Soldatendienst durchzieht, steht dem im Weg. In diesem Zusammenhang liegt, wie bereits festgehalten, das partielle Recht von J. Helgelands Feststellung: „[...] Tertullian argued that the military life was evil since it was connected with the crown and other pagan religious manifestations, not the opposite.“<sup>642</sup> Außerdem greift Tertullian unterstützend auf das Problem der Gewaltausübung und des Blutvergießens zurück. Aus diesen Gründen sollten getaufte Christen keinesfalls den Weg ins Militär suchen.

Für Soldaten, die im Heer zum Glauben an Christus finden, sieht die Sachlage für den Kirchenschriftsteller dagegen anders aus. Auch sie sollten das Heer wenn möglich verlassen, können aber, falls das nicht möglich sein sollte, unter gewissen Umständen ihren Dienst fortsetzen. Allerdings stehen sie dabei genauso unter der Verpflichtung der Taufe wie jeder andere Christ auch und dürfen somit auch keinen Dispens vom Verbot jeglicher Überschreitung der christlichen *disciplina* erhalten.

Fragt man danach, wie dieses Entgegenkommen einzuordnen ist, so muss festgehalten werden: Auf keinen Fall handelt es sich um eine Mittelposition, die Tertullian vertreten hatte, ehe er dann in *De idololatria* zu seiner endgültigen, rigoristischen Position fand.<sup>643</sup> Das ist allein aus Gründen der dieser Studie zugrunde gelegten

---

**641** Sehr gut hat das MÜHLENKAMP, Heiden, 85, festgehalten: „[...] es ist jedoch klar, dass er an dieser Stelle nicht zu dem Ergebnis kommen darf, dass Christsein und Soldatsein unvereinbar sind. Wenn er das getan hätte, dann hätte er, wie er selbst sagt, die Streitfrage von *De corona* gar nicht zur Diskussion stellen können.“ Es kann also keine Rede davon sein, dass Tertullian meint, die „military profession itself is tabued“ bzw. dass er „shuts out the profession of arms [...] from the Christian religion“, wie MOFFAT, War, 665, kategorisch feststellt. Auffällig ist, so bereits HARNACK, *Militia Christi*, 67 mit Anm. 1, dass Tertullian „augenscheinlich keine Präzedenzfälle“ kennt, dass Christen jemals im Heer „auf Grund ihres Christenstandes im Heer frondiert“ hätten. Andernfalls hätte er kaum darauf verzichtet auf diese hinzuweisen, um seinen *miles gloriosus* durch einen solchen Hinweis auf ehrenhafte *exempla* zu unterstützen.

**642** HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 742; ebenfalls HELGELAND, ET AL., *Christians and the Military*, 24. MÜHLENKAMP, Heiden, 107, hält treffend fest: „Die dienstlichen Verpflichtungen der Soldaten und Inhaber öffentlicher Ämter, sich bei bestimmten Anlässen zu bekränzen, gilt für Tertullian nicht als Entschuldigung. Eben wegen solcher kompromittierender Pflichten soll man als Christ den Soldaten- und Beamtenstand vollständig meiden.“ Vgl. auch CLAUSS, s.v. Heerwesen (Heeresreligion) (RAC), 1095; OSBORN, *Tertullian*, 84.

**643** So aber z. B. nachdrücklich RIESNER, *Militia Christi*, 52–53. Außerdem ähnlich, wenn auch unsicher GERO, *Miles Gloriosus*, 297: „The argument in ch. 19 is more concise and more theoretical than *de Corona* 11, and seems in some ways to presuppose the fuller treatment in *de Corona*.“ Siehe dazu auch oben S. 43 ff.

Chronologie der Texte unmöglich und widerspricht auch der hier dargelegten Interpretation des Kapitels. Es handelt sich zuerst einmal aber auch nicht um ein äußerst widerwilliges Einlenken in der Erkenntnis, dass seine an sich richtige und wünschenswerte Position in idol. 19 zu streng und daher nicht praktikabel gewesen ist.<sup>644</sup> Diese Möglichkeit mag im Hintergrund vielleicht mitschwingen, grundsätzlich aber bietet die hier aufgezeigte Zielsetzung von coron. 11 im Rahmen der Schrift als Ganzes, eine bessere Erklärung. Das ist umso mehr der Fall, als idol. 19 ja sehr wahrscheinlich überhaupt nicht die grundsätzliche Haltung Tertullians beschreibt, sondern eine höchst polemische Zuspitzung und Engführung dieser Position darstellen dürfte. Dieser Gedankengang muss sich allerdings in den zusammenfassenden Überlegungen<sup>645</sup> erst noch weiter erhärten. Ein mitunter anzutreffendes Verständnis des Kapitels dürfte aber auszuschließen sein. Diese Interpretation lautet: Tertullian wende an dieser Stelle nur ein rhetorisches Manöver an und biete eine „contrary-to-the-fact‘ condition“<sup>646</sup> für legitimen Militärdienst. Eigentlich denke er aber genauso wie vorgeblich in idol. 19, lehne also den Militärdienst für Christen aller Art kategorisch ab.<sup>647</sup> In Anbetracht der Tatsache, dass er hier einen konkreten Fall aufgreift und dazu Stellung bezieht, scheint das nicht möglich zu sein. Außerdem entspricht es nicht der sonstigen Argumentationsweise Tertullians. Auch wenn dieser sich teilweise argumentativ weit aus dem Fenster lehnen und eigentlich für ihn problematische Positionen vertreten kann, um einen konkreten Streitfall für sich zu entscheiden<sup>648</sup>, so hat er doch auch Grenzen, die er wohl nicht überschreiten würde. Man könnte sich beispielsweise kaum vorstellen, dass er um eines Arguments willen die Beteiligung von Christen an Götteropfern gutheißen würde. Da aber der Dienst im Heer vorgeblich ein annähernd genauso schweres Vergehen darstellt wie die Idolatrie<sup>649</sup>, scheint es schwer vorstellbar, dass er an dieser Stelle so weit von seiner eigentlichen Haltung abrückt und etwas gutheißt, das in so enger Verbindung mit einer der ‚Hauptsünden‘ steht.

Vielmehr scheint es tatsächlich so zu sein, dass Tertullian im Heer konvertierten Christen – wenn auch vielleicht mit einer gewissen inneren Ablehnung, aber dennoch – grundsätzlich die Möglichkeit einräumt, ihren Dienst in engen Grenzen fort-

---

**644** So mit deutlichen Unterschieden in der Akzentuierung z. B. RYAN, Rejection, 19–20; RORDORF, Tertullians Beurteilung, 118–119; SWIFT, War (ANRW), 847–848; GEERLINGS, vorkonstantinische Kirche, 9: „zähneknirschend“; BRENNECKE, An fidelis (2007), 216–217.

**645** Siehe unten S. 180 ff.

**646** GERO, Miles Gloriosus, 296.

**647** So nachdrücklich GERO, Miles Gloriosus, 296–297. Ähnlich dürfte A. von Harnacks Übersetzung des *puta denique*-Satzes zu verstehen sein (siehe oben S. 161, Anm. 640).

**648** Siehe z. B. idol. 8,2–5, wo er Handwerkern, um sie von der Herstellung von sogenannten *idola* abzubringen, das Verfertigen von Kränzen empfiehlt, obwohl er im Sinne des von ihm selbst ausgesprochenen ‚Beihilfeverbots‘ (idol. 11,3–4) auch davon abraten müsste. Zum ‚Beihilfeverbot‘ siehe oben S. 101, Anm. 329 mit Literatur.

**649** Je nach Position entweder, weil er selbst eine Form von Idolatrie darstellt, oder aber, weil er mit einer anderen Hauptsünde, dem Mord, in Verbindung steht und daher mit einer angeblich pazifistischen Grundhaltung unvereinbar ist.

zuführen. R. Klein verweist dazu auf *idol.* 15,8, wo Tertullian im Rahmen des Verbots, Häuser und Türen zu Kaiserfesten zu bekränzen, zu den Ehrenbezeugungen (*honores*) für die Kaiser festhält, dass den Christen zwar vorgeschrieben ist, den Obrigkeiten gehorsam zu sein, „aber (nur) innerhalb der Grenzen der *disciplina*, insoweit wir uns vom Götzendienst absondern.“<sup>650</sup> Diesem Text entspricht dem Sinn nach auch *Apol.* 32,2, wo Tertullian den Eid bei den Genien des Kaisers (*per genios Caesarum*) verbietet, aber denjenigen bei seinem Wohlergehen oder Heil (*per salutem*) erlaubt. Es scheint, dass Tertullian zumindest den erst im Heer zum Christentum konvertierten Soldaten eine solche Gehorsamsleistung *intra limites disciplinae* zugesteht, so eng diese Grenzen auch sein mögen. „Der Christ darf also nicht Soldat sein, und wenn er es dürfte, wäre es ihm nicht gestattet, einen Kranz zu anzunehmen.“<sup>651</sup> Dieses Fazit A. von Harnacks ist daher nur im zweiten Halbsatz für beide Gruppen richtig. Der erste Halbsatz dagegen kann im Sinne Tertullians nur auf getaufte Christen bezogen werden, die ins Heer eintreten wollen, nicht aber auf im Heer zum Christentum gekommene Soldaten.

Wie diese Position im Vergleich zu denjenigen aus dem *Apologeticum* und aus *De idololatria* einzuordnen ist, ob sich möglicherweise ein einheitliches Gesamtbild zeichnen lässt, das muss sich in den zusammenfassenden Überlegungen<sup>652</sup> zeigen. Doch zunächst müssen kurz noch drei weitere Texte angesprochen werden, die im Zusammenhang mit Tertullians Haltung zur Soldatenfrage gelegentlich angeführt werden.

## 2.3.4 Weitere Texte

### 2.3.4.1 De patientia 7,11–13

#### Text

*gentilium est omnibus detrimentis impatientiam adhibere, [sunt] qui rem pecuniariam fortasse animae anteponant.*

[12] *nam et faciunt, cum lucri cupiditatibus quaestuosa pericula mercimoniorum in mari exercent, cum pecuniae causa etiam in foro nihil damnationi timendum adgredi dubitant, cum denique ludo et castris sese locant, cum per vias inmemores bestiarum latrocinantur.*

„Ungeduld zu zeigen bei allen möglichen Verlusten ist die Sache der Heiden. Sie sind es, die vielleicht finanzielle Angelegenheiten ihrem Leben vorziehen.“

[12] Denn sie machen das auch, wenn sie sich aus Profitgier mit einträglichen Gefahren beim Seehandel quälen, wenn sie um des Geldes willen auf dem Forum in keiner Weise zögern anzupacken, wofür eine Verurteilung zu fürchten wäre, wenn sie sich schließlich bei den Schauspielen und den

<sup>650</sup> *Idol.* 15,8: *sed intra limites disciplinae quosque ab idololatria separamur.* (ÜS: AG). KLEIN, Tertullian, 113 mit Anm. 24. Er schreibt aber fälschlicherweise, dass Tertullian „eine Gehorsamsverpflichtung *intra limites idololatriae*“ (kursiv AG) zulasse. Zu Recht sieht er darin eine wichtige Verbindungslinie zwischen dem *Apologeticum* und *De idololatria*.

<sup>651</sup> HARNACK, *Militia Christi*, 66.

<sup>652</sup> S. unten S. 180 ff.

[13] *nos vero, secundum diversitatem qua cum illis stamus, non animam pro pecunia, sed pecuniam pro anima deponere convenit, seu sponte in largiendo seu patienter in amittendo!*

Heerlagern verdingen, wenn sie entlang der Straßen unbekümmert der wilden Tiere Räuberei treiben.

[13] Uns aber, gemäß der Verschiedenheit, die zwischen uns und ihnen steht, steht es besser an, nicht das Leben für das Geld, sondern das Geld für das Leben einzusetzen. Entweder freiwillig, indem wir es verschenken, oder geduldig, indem wir darauf verzichten.“

(ÜS: AG)

### Kontext

B. Schöpf erwähnt diesen Text aus *De patientia*<sup>653</sup> als einen von mehreren Belegen<sup>654</sup> dafür, dass Tertullian dem Soldatenberuf sehr kritisch gegenüberstehe und „den Krieg und alles, was ihm dient, grundsätzlich ablehn[e]“. <sup>655</sup>

Tertullian diskutiert in Kap. 7 von *De patientia* Gründe für Ungeduld (*causae impatientiae*)<sup>656</sup> und beginnt mit dem Verlust von Besitz und mit dem Reichtum. Daher lehrten die Heiligen Schriften die Verachtung des Geldes (*contemptus pecuniae*)<sup>657</sup>, allem anderen voran durch das Beispiel Christi selbst. Die Begierde (*cupiditas*)<sup>658</sup> sei dabei die Wurzel allen Übels (*omnium malorum radix*)<sup>659</sup>, wie schon Paulus<sup>660</sup> gewusst habe. Es gelte aber zu lernen, dass selbst der eigene Besitz Grund zur Habgier werden könne, beherzige man nicht, dass auch dieser nicht einem selbst, sondern letztlich Gott gehöre. Man solle also nicht nur nicht nach fremdem Besitz verlangen, sondern

<sup>653</sup> Zu *De patientia* vgl. BARNES, Tertullian, 117 und 119; TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 479–480. Die Schrift ist definitiv vormontanistisch, so erlaubt Tertullian anders als in seiner montanistischen Zeit beispielsweise noch die Flucht bei Verfolgung (siehe oben S. 134, Anm. 495; BARNES, Tertullian, 176–177), und wird in der Regel in den Jahren zwischen 198 und 206 n.Chr. angesetzt. Vgl. zur Datierung den Überblick bei BRAUN, Deus, 570 und 721 (Postskript 2. Aufl.), der sie selbst zwischen 198 und 206 n.Chr. ansetzt; außerdem MONCEAUX, Histoire littéraire, (um 200 n.Chr.); HARNACK, Geschichte, 272–273 und 295 (198–202/3 n.Chr.); ALTANER/STUIBER, Patrologie (1978), 157 (um 200–203 n.Chr.); BARNES, Tertullian, 55 (zwischen 198 und 203 n.Chr.); TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 480 (zwischen 198 oder 200 und 203 bzw. 206 n.Chr.); SCHULZ-FLÜGEL, s.v. Tertullian (LACL), 670 (204) n.Chr. Der hier verwendete Text stammt aus Quinti Septimi Florentis Tertulliani, Ad martyras, Ad Scapulam, De fuga in persecutione, De monogamia, De virginibus velandis, De pallio, hrsg. von Vinzenz BULHART, (CSEL 76), Prag u. a. 1957.

<sup>654</sup> Er bezieht sich noch auf idol. 19 und coron. 11, die bereits ausführlich behandelt wurden (SCHÖPF, Tötungsrecht, 212–213).

<sup>655</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 212.

<sup>656</sup> Pat. 7,1.

<sup>657</sup> Pat. 7,2.

<sup>658</sup> Pat. 7,5.

<sup>659</sup> Pat. 7,5.

<sup>660</sup> 1. Tim 6,10; vgl. Eph 5,3 und Kol 3,5.

auch den eigenen bereitwillig aufzugeben oder zu verlieren bereit sein, um Gott die Treue zu halten.<sup>661</sup>

### Interpretation

Am Ende dieses Abschnitts stellt er dann in dem angeführten Text dem für Christen empfohlenen Verhalten des geduldigen Ausharrens das wenig vorbildliche Leben der Heiden gegenüber. Sie zeigen Ungeduld, indem sie aus Geldgier gefährlichen Seehandel treiben, unlautere Geschäfte auf dem Forum tätigen, sich für Spiele oder den Heeresdienst anwerben lassen oder Wegelagerei ausüben. Zunächst gilt es festzuhalten, dass hier nicht der Beruf des Soldaten und noch weniger das Problem des Krieges im Mittelpunkt steht, sondern vielmehr das der Habgier. Die Bereitschaft, sich zum Militärdienst anwerben zu lassen, ist für Tertullian nur eines von mehreren Beispielen dafür, in welcher Form sich diese Habgier ausdrücken kann. Zwar führt er an dieser Stelle zweifellos negativ belegte und für Christen verbotene Betätigungen wie Wegelagerei und die Beteiligung an Wettkampfspielen<sup>662</sup> an, letzteres wird auch in apologetischen Schriften eindeutig abgelehnt<sup>663</sup>. In der Aufzählung steht mit den Händlern – Fernhändlern sowie denjenigen auf dem örtlichen Forum – aber auch eine Berufsgruppe, die sich nicht ohne weiteres in dieses eindeutig negative Bild einordnen lässt. Einerseits schlägt Tertullian auch in *idol.* 11 unter Verweis auf die *cupiditas* als Wurzel allen Übels sehr polemische Töne gegen den Handel an und fragt sogar, ob denn das Handelsgeschäft für einen Diener Gottes überhaupt geeignet ist.<sup>664</sup> Andererseits zielt er mit diesem scharfen Rundumschlag zu Beginn letztlich doch nur auf die *turarii*, die Weihrauchhändler, denen ab *idol.* 11,2 sein eigentlicher Angriff gilt.<sup>665</sup> Er fügt sogar am Ende von 11,2 noch hinzu, dass niemand fürchten müsse, er würde alle Handelsgeschäfte verbieten wollen.<sup>666</sup> Wie G. Schöllgen zum Abschluss seiner Diskussion dieses Kapitels aus *De idololatria* festhält:

„Den übrigen Handelssparten steht Tertullian sicher skeptisch gegenüber; mit einer breiten christlichen Tradition stellt er die Gefahren des Handels sehr deutlich heraus. Aber zu einem Verbot kann auch er sich nicht durchringen. Um wieviel weniger wird dies die karthagische Ge-

<sup>661</sup> Siehe *pat.* 7,8: *libenter igitur terrena amittamus, caelestia tueamur; totum licet saeculum pereat, dum patientiam lucrificiam.* / „Verlieren wir also willig die irdischen Dinge und geben wir auf die himmlischen Dinge Acht. Auch wenn die ganze Welt zugrunde geht, wenn ich nur die Geduld gewinne.“ (ÜS: AG).

<sup>662</sup> Siehe oben S. 101, Anm. 330.

<sup>663</sup> Siehe *Apol.* 15,4–6; 38,4. Vgl. GRANT, Christen als Bürger, 97–100; SCHÖLLGEN, Teilnahme, 345–348; FIENSY, Living, 555–558 und 561–562.

<sup>664</sup> *Idol.* 11,1: *negotiatio servo dei apta est?*

<sup>665</sup> Vgl. dazu SCHÖLLGEN, Teilnahme, 329–330; MÜHLENKAMP, Heiden, 74–76; GERSTACKER, *De idololatria*, 13–15. G. Schöllgen beschreibt Tertullians rhetorische Strategie an dieser Stelle treffend (ebd., 329): „Eine solche polemische Unmäßigkeit ist für Tertullian nicht untypisch. Oft attackiert er anfänglich viel breiter, als für sein Argumentationsziel notwendig wäre.“

<sup>666</sup> *Idol.* 11,2: *nemo contendat posse hoc modo omnibus negotiationibus controversiam fieri.*

meinde getan haben. [...] Auch hier bestätigt sich somit Tertullians Behauptung aus dem ‚Apo-  
logeticum‘: ‚vobiscum ... mercamur.‘<sup>667</sup>

Die letztgenannte Feststellung bezieht sich auf Apol. 42, wo er die Beteiligung der Christen am allgemeinen Wirtschaftsleben herausstellt und damit ihre gesellschaftliche Nützlichkeit betont. Tertullians Einstellung, wie sie G. Schöllgen beschreibt, dürfte weitgehend einer verbreiteten Haltung der frühen Kirche zum Handel entsprechen. Man stand diesem zwar einerseits mit einer gewissen Skepsis gegenüber, waren doch die Gefahren der Habgier und des Betrugs unübersehbar, lehnte ihn aber keineswegs pauschal ab, sondern beteiligte sich durchaus daran.<sup>668</sup> In ebendieser Weise wird der Handel auch hier angesprochen. Kritisiert werden nicht die Betätigung selbst, sondern die Ausübung und das damit verbundene Eingehen hoher Risiken aufgrund von Profitgier im Fernhandel sowie der Betrug bei den Handelsgeschäften auf dem Forum.

Die Frage ist, wie der Eintritt ins Heer in diesen Zusammenhang einzuordnen ist. Auf jeden Fall stellt er den Soldatendienst mit von Christen mit einer gewissen Skepsis bäugten Berufen zusammen, darunter auch mit solchen, die für sie verboten sind. Aber verboten sind eben nicht alle. Auch übt Tertullian keine grundsätzliche Kritik am Eintritt ins Heer, sondern verurteilt ihn nur konkret, wenn er aus Habgier geschieht. Ob damit der Beruf des Soldaten als solcher getroffen ist oder nur seine Ausübung aus den falschen Motiven, ist aus dem Text selbst nicht eindeutig ersichtlich. Schließlich ist auch eine Betätigung als Händler keineswegs grundsätzlich ausgeschlossen.

## Fazit

Die Stelle pat. 7,12 an sich ist also in ihrem unmittelbaren Zusammenhang gelesen nur wenig aussagekräftig. Man erfährt nur, dass der Heeresdienst zu den zwiespältig betrachteten Berufen gehört und dass ein Eintritt ins Heer aus Habgier für Christen genauso wenig statthaft ist wie eine aus diesem Grund ausgeübte Tätigkeit als Händler. Erst wenn man idol. 19 und vor allem coron. 11 hinzunimmt, wo deutlich wird, dass Tertullian dem Eintritt eines getauften Christen ins Heer grundsätzlich äußerst kritisch gegenübersteht, kann man hier klarer sehen. Und erst dann kann man unter Umständen mit R. Klein zu dieser Stelle sagen: „Ein Christ, der sich zum Kriegsdienst anwerben lässt, handelt aus unedlen Motiven und wird auf eine Stufe mit gewinnsüchtigen Händlern und Krämern gestellt. Er beweist, daß er die Gabe des

<sup>667</sup> SCHÖLLGEN, Teilnahme, 330.

<sup>668</sup> Zu dieser durchaus etwas zwiespältigen, aber keineswegs grundsätzlich ablehnenden Haltung sowie zur Beteiligung von Christen am Handel vgl. BIGELMAIR, Beteiligung, 313–318, mit einer noch immer wertvollen Materialsammlung; außerdem DREXHAGE, Wirtschaft, hier v.a. 40–69 und besonders 44–49 zu Tertullian und Karthago; DREXHAGE, Hans-Joachim, s.v. Handel. In: RAC 13, (1986), 519–574, hier v.a. 568–574; SCHÖLLGEN, Teilnahme, 322–324 mit Anm. 9 (Literatur), und 328–330; MÜHLENKAMP, Heiden, 41–42.

Seelenfriedens nicht besitzt.“<sup>669</sup> So verstanden würde pat. 7,12 die vorgelegte Interpretation von idol. 19 und coron. 11 bekräftigen: Getaufte Christen sollten nicht in das römische Heer eintreten.

### 2.3.4.2 De fuga in persecutione 13,5–6

#### Text

*quasi et fugere scriptum permittat et redimere praecipiat! parum denique est, si tinus aut alius ita eruitur: massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt! nescio, dolendum an erubescendum sit, cum in matricibus beneficiariorum et curiosorum inter tabernarios et ianeos<sup>670</sup> et fures balnearum et aleones et lenones Christiani[s] quoque vectigales continentur.*

[6] [...] *scilicet enim talem pacem Christus ad patrem regrediens mandavit a militibus per Saturnalia redimendam!*

„Als ob die Schrift zu fliehen erlaubte und sich loszukaufen anordnete! Es ist überhaupt zu wenig, wenn der eine oder andere so gerettet wird. Massenweise haben sich ganze Gemeinden eine Abgabe auferlegt. Ich weiß nicht, ob man (darüber) betrübt sein oder sich (dafür) schämen soll, wenn in den Verzeichnissen der beneficiarii und curiosi zwischen Kneipenwirten, Pförtnern, Badehausdieben, Spielern und Kupplern die Christen ebenfalls als ihnen abgabepflichtig anzutreffen sind.

[6] [...] Denn einen solchen Frieden hat natürlich Christus, als er zum Vater zurückkehrte, (uns) anvertraut, der von den Soldaten durch Geschenke erkaufte werden muss.“  
(ÜS: AG).

#### Kontext

In Tertullians Schrift *De fuga in persecutione*<sup>671</sup> findet sich ein Text, der gelegentlich zur Behandlung der vorliegenden Fragestellung herangezogen wird. Sowohl R.

<sup>669</sup> KLEIN, Tertullian, 117, Anm. 33, meint, es handle sich v.a. um eine Kritik am rauen Berufssolдатentum der Zeit, wie sie sich auch bei paganen Autoren findet, dessen Angehörige „mit Recht als wilde und gewinnsüchtige Kerle angesehen wurden.“ Er bezieht sich dabei allerdings zu Unrecht auf Kap. 8 statt auf Kap. 7.

<sup>670</sup> Der Ausdruck *ianeos* bereitet Probleme, wie sich an der Vielzahl der textkritischen Varianten zeigt (vgl. den Apparat bei CSEL 76, 42). Nach GEORGES, s.v. *ianeus*, Bd. 2, 13, „ianeus = ianitor“ – siehe auch OLD, s.v. *ianeus*, 816 – ist der Ausdruck hier als Pförtner übersetzt. So auch FUHRMANN, Policing, 221, der „doormen“ schreibt und ebd., Anm. 76, auch Varianten diskutiert: „*Lanios* (butchers) may be a possible reading for *ianeos* (doormen)“. Hirschfeld („Die Sicherheitspolizei“) noted *ganeos* for *ganeones* (gluttons, debauchees) as another alternative (if not wholly satisfactory) reading.“

<sup>671</sup> Zu dieser Schrift vgl. den Überblick bei BARNES, Tertullian, 178–183; BUTTERWECK, Martyriumsucht, 59–62; und TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 492. *De fuga* wird mit Recht sehr einheitlich in Tertullians montanistische Zeit datiert und enthält eine sehr strenge Position im Hinblick auf die Pflicht zum Martyrium und das Verbot der Flucht bei Verfolgung. Vgl. zur Datierung den Überblick bei BRAUN, Deus, 576 und 721 (Postskript 2. Aufl.), der selbst in das Jahr 213 n. Chr. datiert; außerdem MONCEAUX, Histoire littéraire, (213 n. Chr.); HARNACK, Geschichte, 279–281 und 296 (212–212 n. Chr.); ALTANER/STUIBER, Patrologie (1978), 159 (um 212 n. Chr.); BARNES, Tertullian, 44–48 und 55 (208–209 n. Chr.);



Bainton als auch J. Helgeland meinen darin einen Hinweis zu finden, dass Christen als *beneficarii* und *curiosi* gedient hätten. Vor allem für R. Bainton ist der Text ein Beleg für seine These, dass Christen in ‚friedlichen‘ Funktionen im Heer, darunter im Polizeidienst, unter Umständen dienen durften.<sup>672</sup> Er schreibt:

„Yet some appear to have sanctioned military service if warfare were not involved as in the case of soldiers [...] assigned to police tasks in an economy in which military and police functions were not differentiated. [...] We have evidence of Christian participation in two branches of the service to which were committed largely police functions. The *beneficarii* were troops assigned to the governors of provinces as an aid in the administration of their territory. Several Christian epitaphs record this title. And while they cannot be dated as distinctly pre-Constantinian, we have the testimony of Tertullian in A.D. 211 to Christian association with this branch.“<sup>673</sup>

Und J. Helgeland hält fest:

„In the treatise ‚Concerning Flight in Persecution‘ Tertullian stated that Christians were becoming Soldiers and spies, and that they were therefore coming in contact with hucksters, pickpockets, bath-thieves, gamblers and pimps.“<sup>674</sup>

Gerade der Text von R. Bainton wurde etwas ausführlicher zitiert, da ihm die Stelle aus *De fuga* als Beleg für seine These wichtig ist.<sup>675</sup> Wie sich zeigen wird, ist diese Interpretation aber nicht zu halten. Doch zunächst kurz zu den genannten Bezeichnungen. *Beneficarii*<sup>676</sup> sind Soldaten, die zu den Gruppen der *immunes* und der *principales*<sup>677</sup>

---

TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 492 (wohl um 212–213 n. Chr.); SCHULZ-FLÜGEL, s.v. Tertullian (LACL), 670 (208–209 n. Chr.). Der hier verwendete Text von V. Bulhart stammt aus CSEL 76.

**672** Ohne Verweis auf diesen Text, sondern im Rahmen der Diskussion von coron. 11 hält auch BARTH, Haltung, 37, eine Verwendung im ‚Innendienst‘ für den von Tertullian am ehesten als gangbar betrachteten Weg. Er sieht aber auch die damit verbundenen Probleme in der Praxis.

**673** BAINTON, Early Church, 197–198 (= Kirche und Krieg, 198). Siehe ausführlicher zur Polizeithese BAINTON, Attitudes, 79–81. Zumindest ansatzweise denkt auch SWIFT, War (ANRW), 848, in diese Richtung. OSBORN, Tertullian, 85, meint ebenfalls Tertullian „sanctions military service, it seems, through a distinction between *bellare* and *militare* which he takes to indicate the distinction between police activity and military aggression.“

**674** HELGELAND, Christians (ANRW), 738.

**675** Diese These zieht R. Bainton v. a. für die Interpretation des Clemens Alexandrinus heran. Siehe dazu unten S. 247 ff.

**676** Vgl. ausführlich OTT, Beneficiarius; und DOMASZEWSKI/DOBSON, Rangordnung, 4–5, sowie die Belege in der folgenden Darstellung 6–80. Außerdem kurz LE BOHEC, Yann, s.v. *beneficarii*. In: DNP 2, (1997), 561; und STOLL, Oliver, Die Benefiziarier – Rangordnung und Funktion. Einige Bemerkungen zur neueren Forschung (= Laverna 8 (1997), 93–112). In: Stoll (Hrsg.), Heer und Gesellschaft, 280–299, mit umfangreichen Literaturangaben und kritischen Ergänzungen zur Darstellung von J. Ott; sowie die knappen Ausführungen in WATSON, Roman Soldier, 85–86; LE BOHEC, Armee, 58–63; FUHRMANN, Policing, 204–206 mit Anm. 9 (Literatur) und 15 (zu fug. 13,3).

**677** Als Soldaten, die von bestimmten alltäglichen Pflichten (*munera*) befreit waren, um Spezialaufgaben wahrzunehmen, zählten sie zu den *immunes* (siehe Dig. 50,6,7 [Paternus]). Diese Befreiung wurde als Privileg und als höherer Rang angesehen. Noch einmal höhergestellte *immunes*, d. h. solche

gehörten und vor allem zu verschiedensten administrativen Tätigkeiten herangezogen wurden. In diesem Text Tertullians sind sehr wahrscheinlich *beneficarii consularis* gemeint, wie Chr. Fuhrmann zu Recht festhält.<sup>678</sup> Gelegentlich konnten diese auch Polizeiaufgaben übernehmen, was allerdings entgegen einer gängigen These der älteren Forschung wohl nicht ihre Hauptaufgabe darstellte.<sup>679</sup> Die *curiosi* werfen dagegen Fragen auf, wie Chr. Fuhrmann festhält: „Uncertainty abounds concerning these *curiosi* (literally ‚snoops‘ or ‚inspectors‘).“<sup>680</sup> Er denkt, es seien wahrscheinlich Soldaten mit Polizeiaufgaben gemeint, erwähnt aber auch die Möglichkeit, dass es sich um private Informanten gehandelt haben könnte.<sup>681</sup>

---

die zusätzlich zu ihrer Befreiung auch einen erhöhten Sold erhielten, fungierten quasi als ‚Unteroffiziere‘ und wurden *principales* genannt. Diese Rang- bzw. Beförderungsstruktur bestand in dieser Form zumindest ab hadrianischer Zeit. Vgl. WATSON, Roman Soldier, 75–77 (*immunes*) und 77–86 (*principales*); BREEZE, David J., Pay Grades and Ranks below the Centurionate. In: JRS 61, (1971), 130–135, v. a. 134; BREEZE, David J., The Career Structure below the Centurionate during the Principate. In: ANRW II 1, (1974), 435–451, v. a. 448–451; BREEZE, David J., The Organization of the Career Structure of the *immunes* and *principales* the Roman Army. In: BJB 124, (1974), 245–292, hier 11; DOMASZEWSKI/DOBSON, Rangordnung, 1–6; WEBSTER, Army (1998), 118–120 (*immunes*); WESCH-KLEIN, Soziale Aspekte, 30–31 (*principales*) und 31–41 (*immunes*); DOBSON, Brian, s.v. *principales*. In: DNP 10, (2001), 332–333; sowie die tabellarische Übersicht bei LE BOHEC, Armee, 71–73.

**678** FUHRMANN, Policing, 206, Anm. 15: „He did not specify that this *beneficiarius* was a *consularis*, but it was with this variety of *beneficiarius* officer that civilians would most likely come into contact. Moreover, the activity of keeping tax records points to the *beneficarii consularis*, as we know that they participated in tax collection, at least in Egypt (P. petaus 34.7; SB 6.9409.3; P.Oxy. 14.1651.13, 20.2286.2, 36.2794.4, and 36.2797.2).“ Zu ihrer Tätigkeit im Rahmen des Steuer- und Finanzwesens vgl. außerdem OTT, Beneficiarier, 129–149. Zu den verschiedenen Untergruppen innerhalb der *beneficarii*, die hinsichtlich ihrer Stellung sowie ihrer Aufgaben unterschieden werden müssen, siehe OTT, Beneficiarier, 15–38, hier v. a. 25–35, zu denjenigen der Legionen, und 30–32, zu den *beneficarii consularis*. Siehe außerdem bereits DOMASZEWSKI/DOBSON, Rangordnung, 32–34, für die *beneficarii* der Statthalter (*beneficarii consularis*, *beneficarii procuratoris* etc.), 38–41, für diejenigen der Legionsoffiziere.

**679** Die ältere Forschung hatte teilweise den Polizeidienst als eine Hauptaufgabe der *beneficarii consularis* betrachtet; vgl. grundlegend DOMASZEWSKI, Alfred von, Die Beneficiarierposten und die römischen Strassennetze. In: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 21, (1902), 158–221; außerdem HIRSCHFELD, Sicherheitspolizei, v. a. 595–596. Dieser Sichtweise folgte ein Großteil der weiteren Forschung, so z. B. MACMULLEN, Soldier, 55–56 mit Anm. 20; WEBSTER, Army (1998), 269–270 mit 270, Anm. 1; und LE BOHEC, Armee, 60; für weitere Beispiele vgl. OTT, Beneficiarier, 113, Anm. 85. Diesem Verständnis setzt z. B. auch BAINTON, Early Church, 198 (= Kirche und Krieg, 197–198) voraus. Allerdings dürfte diese Position mittlerweile als überholt gelten. Auch wenn die *beneficarii* gelegentlich Polizeidienst leisten konnten, war ihre Hauptaufgabe doch, wie bereits festgehalten, vorwiegend administrativer Art. Vgl. dazu die ausführliche Diskussion von Quellen und Literatur bei OTT, Beneficiarier, 113–128; sowie DISE, Robert L., A Reassessment of the Functions of *beneficarii consularis*. In: The Ancient History Bulletin 9/2, (1995), 72–85; und jetzt kurz FUHRMANN, Policing, 204–206, mit neuerer Literatur.

**680** FUHRMANN, Policing, 221.

**681** FUHRMANN, Policing, 221. Auch OTT, Beneficiarier, 122, Anm. 123, denkt an „dem Militär angehörende Zivilfahnder“.

## Interpretation

Das Problem der These von R. Bainton und J. Helgeland besteht darin, dass die erwähnten Christen, die auf den Listen der *beneficarii* und *curiosi* erscheinen, damit nicht zu diesen Gruppen gehören. Es handelt sich nicht um Soldatenverzeichnisse. Nimmt man den Kontext mit hinzu, dann wird schnell deutlich, dass die Christen vielmehr neben anderen höchst suspekten Gruppen auf den Steuer- beziehungsweise Abgabelisten standen, die von den betreffenden Soldaten geführt wurden.<sup>682</sup> Tertullian verwehrt sich in fug. 12–14 nachdrücklich gegen die Möglichkeit, sich durch Bestechung von Verfolgung freizukaufen und sich dadurch ein ruhiges Leben zu ermöglichen. Das wäre nur eine andere Art der Flucht, die er in dieser Schrift ja als mit dem christlichen Bekenntnis unvereinbar verwirft. In dem hier angesprochenen Auszug polemisiert er dagegen, dass sich nicht nur einzelne Christen, sondern ganze Gemeinden freikaufen, indem sie eine Art regelmäßige Abgabe leisten. Diese Abgabe wurde, so schreibt er, in den entsprechenden Listen festgehalten, neben denen von Kneipenwirten und anderen Angehörigen zweifelhafter Berufe, die für ihre Tätigkeit eine Steuer zu entrichten hatten.<sup>683</sup> Tertullian beklagt sich beißend darüber, in welcher zweifelhaften Gesellschaft sich diese Christen damit begeben. Die Hinweise auf das *tributum* vor und die *Saturnalia* nach dem entscheidenden Satz sowie der gesamte Textzusammenhang sollten ausreichen, diese Interpretation der Stelle zur Genüge zu belegen.

## Fazit

Damit ist deutlich geworden, dass die Textstelle nichts zur vorliegenden Fragestellung beiträgt. Sie sollte in Diskussionen über Tertullians Haltung zum Soldatenstand nicht mehr herangezogen werden.

---

**682** So schon richtig HIRSCHFELD, Sicherheitspolizei, 513; vgl. MACMULLEN, Soldier, 51, Anm. 5; OTT, Beneficiarii, 122 mit Anm. 123; FUHRMANN, Policing, 206 und 221. Letzterer führt auch Belege für die Tätigkeit von *beneficarii* im Bereich der Steuereintreibung an (ebd., 206, Anm. 15 [s. oben S. 170, Anm. 678]). Dazu vgl. auch ausführlich OTT, Beneficiarii, 129–148. Anders als J. Ott meint, dürfte es allerdings nicht um Christen gehen, „die ihre Steuern nicht bezahlten“ und darum „wie die Angehörigen der Halbwelt [...] vermutlich ständiger polizeilicher Überwachung“ unterlagen. Vielmehr scheint es ja gerade darum zu gehen, dass diese Gemeinden wie die anderen genannten Gruppen auch Abgaben entrichteten, in diesem Fall, um sich Ruhe vor den Behörden zu erkaufen.

**683** So FUHRMANN, Policing, 206. Siehe zu diesen Steuern und Abgaben Suet. Cal. 40–41; Cass. Dio 59,28,8 (Xiphilinus). Außerdem ist mit der Möglichkeit provinzieller bzw. regionaler Abgaben zu rechnen. Vgl. insgesamt GÜNTHER, Sven, „Vectigalia nervos esse rei publicae“ – Die indirekten Steuern in der Römischen Kaiserzeit von Augustus bis Diokletian, (Philippika 26), Wiesbaden, Mainz 2008, 155–160, der noch weitere Belege, darunter auch fug. 13,5 diskutiert. Siehe außerdem den kurzen Überblick bei GALSTERER, Hartmut, s.v. Steuern IV. In: DNP 11, (2001), 982–984, hier v. a. 983.

### 2.3.4.3 De pallio 5,4

#### Text

*haec pro pallio interim, quantum nomine comitiasti<sup>684</sup>. iam vero et de negotio provocat. ego, inquit, nihil foro, nihil campo, nihil curiae debeo; nihil officio advigilo, nulla rostra praeoccupo, nulla praetoria observo; cancellos non adoro, canales non odorō; subsellia non contundo, iura non conturbo, causas non elatro; non iudico, non milito, non regno; secessi de populo. in me unicum negotium mihi est [...].<sup>685</sup>*

„So viel vorläufig zur Verteidigung des Palliums, soweit Du es um seiner selbst willen geschmäht hast. Nun legt es aber auch wegen seiner Betätigung Berufung ein. ‚Ich habe‘, sagt es, ‚keine Pflicht auf dem Forum, keine auf dem Marsfeld, keine in der Kurie (des Senats). Nach keinem Amt halte ich Ausschau, keine Rednerbühne besetze ich, auf keinen Statthalterpalast gebe ich acht, die Schranken verehere ich nicht, die Kanäle rieche ich nicht, die Richterbänke zerbreche ich nicht, die Gerichte bringe ich nicht in Unordnung. Prozeßreden belle ich nicht heraus. Ich richte nicht, ich leiste keinen Militärdienst, ich herrsche nicht. Ich habe das Volk verlassen. Mir allein gilt meine Betätigung. [...].“

(ÜS: AG)

#### Kontext

Die kleine Schrift über das *pallium* ist sicherlich das in mehrfacher Hinsicht rätselhafteste Werk Tertullians.<sup>686</sup> Für den Zweck dieser Arbeit genügt es, auf einige grundlegende Zusammenhänge hinzuweisen und dann kurz den Text pall. 5,4 mit Blick auf seine Relevanz für die vorliegende Fragestellung anzusprechen.

In *De pallio* verteidigt Tertullian den Wechsel der Bekleidung, von der *toga*<sup>687</sup> zum *pallium*<sup>688</sup>. Die Gründe für diesen Schritt und für seine Notwendigkeit werden in der

<sup>684</sup> Zu der schwierigen Form *comitiasti*, die auf Salmasius zurückgeht (die Handschriften lesen *comitasti*), vgl. HUNINK, Vincent Jan, *Tertullian, De pallio – A Commentary*, Amsterdam 2005, 258, ad loc.; Tertullien, *Le manteau*, Introd., texte critique, trad., commentaire et index par Marie TURCAN, (Sources chrétiennes 513), Paris 2007, 202–203, ad loc. Es wird hier im Sinn von *incomitari* bzw. *vituperare* übersetzt.

<sup>685</sup> Für die Übersetzung vgl. die Anmerkungen bei HUNINK, *De pallio*, 259–263, ad loc.; und bei TURCAN, *De pallio*, 202–205, ad loc.

<sup>686</sup> Vgl. zu Datierung, Inhalt, Aufbau, Zielsetzung sowie den zahlreichen offenen Fragen inklusive Literaturhinweisen den Überblick bei BARNES, *Tertullian*, 229–231 mit 329 (Postskript 2. Aufl.); und bei TRÄNKLE, *Tertullianus* (HLL), 455–457. Eine gute aktuelle Ausgabe mit Kommentierung bietet TURCAN, *De pallio*, woher der Text an dieser Stelle entnommen ist. Vgl. außerdem den Kommentar von HUNINK, *De pallio*. An neueren und für diese Arbeit relevanten Beiträgen sei außerdem auf VAN BERCHER, Denis, *Tertullians „De pallio“ und der Konflikt des Christentums mit dem Imperium Romanum*. In: Klein, Richard (Hrsg.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, (Wege der Forschung 267), 2., unveränd. Aufl., Darmstadt 1982, 106–128; SÄFLUND, Gösta, „De Pallio“ und die stilistische Entwicklung Tertullians, (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom: Serie in 4 8), Lund 1955; KLEIN, *Tertullian*, 89–101; und McKECHNIE, Paul, *Tertullian's De pallio and Life in Roman Carthage*. In: *Prudentia* 24/2, (1992), 44–66, hingewiesen.

<sup>687</sup> Vgl. HURSCHMANN, Rolf, s.v. *Toga*. In: *DNP* 12/1, (2001), 654–655.

Forschung kontrovers diskutiert. Eine der radikalsten Erklärungen hat D. van Berchem vorgeschlagen: Tertullian habe durch das Ablegen der *toga* „auch seinen Status als römischer Bürger ab[gelegt], er wird der *civitas* untreu.“<sup>689</sup> Und *De pallio* sei „nichts anderes als ein Manifest gegen Rom.“<sup>690</sup> Unter anderem weist er darauf hin, dass die Worte des *pallium* in Kap. 5,4, die eine Absage an das öffentliche Leben darstellen, „Punkt für Punkt auch für einen Christen in seinem Verhältnis zum Staat gelten.“<sup>691</sup> Während also D. van Berchem hier wie auch nach ihm G. Säflund<sup>692</sup> den völligen Bruch mit Rom vollzogen sieht<sup>693</sup>, haben R. Klein und P. McKechnie dem aus unterschiedlicher Perspektive nachdrücklich widersprochen. So weist ersterer mit großem Recht darauf hin, dass es bei der Vertauschung der Kleider „nicht um eine *nationale*, sondern vor allem um eine *religiöse* Scheidung“<sup>694</sup> geht. Außerdem kann er zahlreiche Berührungspunkte mit dem *Apologeticum* aufzeigen<sup>695</sup>, durch die eine drastisch antirömische Ausrichtung der Schrift ebenfalls sehr unwahrscheinlich wird. P. McKechnie kann ebenfalls nachweisen, dass Tertullian auch in *De pallio* Bezugnahmen verwendet, die eine „happy acceptance of Rome’s overlordship“<sup>696</sup> implizieren, dass seine satirische Verarbeitung römischer Geschichte nicht romfeindlich, sondern vielmehr gerade typisch römisch war<sup>697</sup> und dass es sich bei dem Ablegen der *toga*, das den Anlass der Rede geboten hat, keineswegs um einen demonstrativen Akt der Absage an Rom gehandelt haben wird<sup>698</sup>. Mit H. Tränkle kann man *De pallio* als „Apologie in Kurzform“<sup>699</sup> verstehen und sollte sie auch dementsprechend lesen. M. Turcan vertritt in ihrer Einleitung ebenfalls eine entsprechende Position.<sup>700</sup>

**688** Vgl. HURSCHMANN, Rolf, s.v. Pallium. In: DNP 9, (2000), 201.

**689** VAN BERCHEM, Tertullians *De pallio*, 119.

**690** VAN BERCHEM, Tertullians *De pallio*, 120.

**691** VAN BERCHEM, Tertullians *De pallio*, 125. Eine solche Sichtweise hat in der Literatur einigen Einfluss gewonnen, wie sich z. B. an dem sehr ähnlichen Verständnis der Stelle sowie der Schrift als Ganzer in der Überblicksdarstellung von LEPELLEY, Christen, 264, zeigt – allerdings ohne explizite Bezugnahme auf G. Säflund oder D. van Berchem.

**692** SÄFLUND, *De Pallio*, 52–55, der die Abfassung allerdings ausgesprochen spät, in die Zeit des Alexander Severus, zwischen der Ermordung des Elagabal und vor dem Tod der Julia Maesa 223 n. Chr., ansetzt (ebd., 37–49). Er spricht (ebd., 54) von „Tertullians Hass gegen die Romanitas [...] die unter der Regierung Elagabals ihren Höhepunkt“ erreiche und die in Schriften wie *De pudicitia* und *De pallio* ihren Ausdruck finde.

**693** D. van Berchens Sichtweise folgen z. B. GERO, *Miles Gloriosus*, 293, Anm. 51; und FREUDENBERGER, *Anlass*, 583, Anm. 34. Auch WILHITE, Tertullian, 139–145, hat mit seiner ethnischen Interpretation des *pallium* ein romkritisches Verständnis der Schrift erneut aufgegriffen.

**694** KLEIN, Tertullian, 90. Dem schließen sich BARNES, Tertullian, 228; und TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 457, der ansonsten der grundlegenden These R. Kleins gegenüber sehr kritisch ist, an.

**695** KLEIN, Tertullian, 91–95. Auch hier folgt ihm TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 457.

**696** MCKECHNIE, *De pallio*, 54.

**697** MCKECHNIE, *De pallio*, 64–66.

**698** MCKECHNIE, *De pallio*, 55.

**699** TRÄNKLE, Tertullianus (HLL), 457.

**700** TURCAN, *De pallio*, 52–57.

### Interpretation

Nimmt man das alles wahr, so muss auch die Stelle pall. 5,4 erneut auf ihren vorgeblich so romfeindlichen Charakter hin befragt werden.

Es ist vor allem die kurze Formulierung *non milito*, die gelegentlich in der Forschung als ein weiterer Beleg für Tertullians kategorische Verneinung des Heeresdienstes von Christen angeführt wird.<sup>701</sup> Demgegenüber muss aber festgehalten werden, dass Tertullian das *pallium* hier zunächst einmal die typischen öffentlichen Betätigungen römischer Bürger der höheren Klassen, der *ordines*, in den drei großen Bereichen Forum (Gerichtstätigkeit), Marsfeld (militärischer Bereich), und Kurie (Senat und Magistratur)<sup>702</sup> beschreiben und zurückweisen lässt. Was für Rom im Großen gilt, das gilt *mutatis mutandis* auch für die *coloniae* und *municipia*<sup>703</sup> in den Provinzen. Es handelt sich um die öffentlichen, das heißt die politischen Betätigungen, die gewöhnlich mit der *toga* assoziiert werden<sup>704</sup> und in den Bereich der politischen Laufbahn römischer Bürger, vor allem des Ritter-, Decurionen- und Senatorenstandes, gehören. Diese lehnt das *pallium* bewusst ab und weist damit jede Form des politischen Ehrgeizes von sich.

Der Text dreht sich also weniger um einen Bruch mit Rom als vielmehr um eine Abkehr vom politischen Ehrgeiz, die das *pallium* für sich beansprucht. Eine vergleichbare Haltung findet sich bereits im *Apologeticum*<sup>705</sup>, das sicherlich nicht im Verdacht steht, eine antirömische Haltung einzunehmen, sie findet sich aber auch zum Teil bei römischen Philosophen<sup>706</sup>. In diesem Kontext steht das *non milito*. Wie V. Hunink mit Recht festhält, bezieht sich das *militare* in diesem Zusammenhang, nämlich im Rahmen der Tätigkeiten der politischen Laufbahn und direkt neben *iudicare* und *regnare* stehend, keineswegs auf „the life of a soldier, who normally did not wear a *toga*, but to the higher ranks in the army [...]“. <sup>707</sup> Es handelt sich also um eine Parallele zu idol. 19,1, wo die höheren Ränge des Heeres als bereits mit den Ämtern abgehandelt betrachtet werden und Tertullian sich dann im Folgenden den niederen Rängen zuwendet. Das *non milito* bedeutet also keineswegs eine kategorische Zurückweisung jeglichen Heeresdienstes für Christen, sondern behauptet nur, dass Christen – deren Haltung hier durch das *pallium* vertreten wird – nicht nach den zu den angesehenen Ämtern gehörenden höheren Posten im Heer streben, so wie sie überhaupt nicht nach solchen Ämtern jeglicher Art streben. In diesem Sinn ist auch

<sup>701</sup> So z. B. HARNACK, *Militia Christi*, 61, Anm. 1; CADOUX, *Christian Attitude*, 110; HORNUS, *Politische Entscheidung*, 153; RIESNER, *Militia Christi*, 60 – 61; GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 611 – 612.

<sup>702</sup> Vgl. TURCAN, *De pallio*, 203 ad loc.

<sup>703</sup> Vgl. JACQUES/Scheid, *Rom*, 250 – 266.

<sup>704</sup> Vgl. HUNINK, *De pallio*, 259.

<sup>705</sup> Siehe dazu die enge Parallelen in Apol. 38,3; 46,13 und außerdem idol. 17–18. Vgl. KLEIN, *Tertullian*, 77–79; TURCAN, *De pallio*, 54 und 205 ad loc.

<sup>706</sup> Eine Ähnlich Haltung, dass nämlich der *vir sincerus ac purus*, der aufrichtige und reine Mann, Kurie und Forum verlassen hat, weil er dem Ehrgeiz entflieht, findet sich z. B. bei Sen. epist. 73,4; vgl. HUNINK, *De pallio*, 260.

<sup>707</sup> HUNINK, *De pallio*, 262.

das *secessi de populo* zu verstehen. Tertullian wendet sich damit keineswegs von seinen Mitmenschen ab<sup>708</sup>, sondern er verlässt nur das Volk als politische Körperschaft.<sup>709</sup>

### Fazit

Es lässt sich also festhalten, dass dieser Text für die hier behandelte Fragestellung bestenfalls nebensächliche Bedeutung hat.<sup>710</sup>

## 2.4 Positionen der Forschung – Eine kurze Skizze

Nachdem die einschlägigen Texte untersucht sind, gilt es nun, den Ertrag dieser Arbeit zu bündeln und die Frage nach der Position Tertullians zur Soldatenfrage zu stellen. Lassen sich die untersuchten Texte in irgendeiner Form zusammendenken und –lesen? Gibt es einen, den einen Standpunkt des großen Karthagers? Oder ist die Suche danach angesichts der erhobenen Befunde aussichtslos und muss eine anderweitige Erklärung für die zum Teil sehr disparaten Aussagen in den Texten gesucht werden? Um diese Fragen soll es abschließend gehen.

Doch zuvor soll den zusammenfassenden Überlegungen ein kurzer Überblick über wichtige moderne Autoren und deren Standpunkte vorangestellt werden, da die Positionen in der Forschung, was Tertullians Haltung zur ‚Soldatenfrage‘ für Christen angeht, sehr vielfältig und zum Teil widersprüchlich sind. In dieses Spektrum wird dann das hier darzulegende Verständnis der Position Tertullians einzuordnen sein.

Der Übersichtlichkeit halber werden die divergierenden Ergebnisse der modernen Forschung in vier idealtypischen Kategorien unterteilt, deren Vertreter bei vorhandenen Unterschieden in der Akzentuierung eine grundsätzlich vergleichbare Sichtweise vertreten. Überschneidungen im Detail zwischen den Positionen sind dabei durchaus möglich.

---

**708** Der Vorwurf einer quasi asozialen Haltung, z. B. bei RIESNER, *Militia Christi*, 60–61, ist daher unberechtigt.

**709** Vgl. TURCAN, *De pallio*, 205 ad loc.

**710** So auch richtig BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 214, Anm. 174: „Für Tertullians Beurteilung eines christlichen Soldatenstandes ist nicht heranzuziehen pall. 5,4, da es dort um die Ablehnung aller gesellschaftlichen Würden und um das Ideal einer selbstbestimmten *vita philosophica* geht [...]“



### 2.4.1 Die Entwicklung Tertullians zum immer rigoristischeren Montanisten

Diese Position<sup>711</sup> soll nur in kurzer Form erwähnt werden, da sie oftmals auf einer Prämisse ruht, die bereits bei der grundlegenden zeitlichen Einordnung der betreffenden Schriften, vor allem *De idololatria* und *De corona*, als falsch verworfen wurde. Diese Prämisse ist die zeitliche Priorität von *De corona* gegenüber *De idololatria*. Damit ließe sich die Entwicklung der Haltung Tertullians linear ansteigend beschreiben, als kirchlicher Christ hätte er im *Apologeticum* noch Christusbekenntnis und Soldatenberuf als problemlos vereinbar betrachtet, in *De corona* wäre dann schon seine vom Montanismus beeinflusste kritische Haltung deutlich sichtbar, während diese in *De idololatria* dann voll durchbrechen. Problematisch für diese Sichtweise ist auch, dass Tertullian in seiner auf jeden Fall spät, das heißt in seiner montanistischen Zeit anzusetzenden Schrift *Ad Scapulam* wieder zu der Position aus dem *Apologeticum* zurückzukehren scheint.

### 2.4.2 Der Vorwurf der „doppelten Buchführung“ (A. von Harnack)

Vertreter dieser Position<sup>712</sup> wie A. von Harnack<sup>713</sup> sind der Ansicht, dass Tertullian im *Apologeticum* „seinen heidnischen Lesern gegenüber nicht ganz aufrichtig gewesen [ist]. Er tut so, als sei er mit dieser Tatsache [sc. dem Heeresdienst der Christen, AG] ganz einverstanden; in Wahrheit aber missbilligte er sie aufs stärkste.“<sup>714</sup> Auch E. Ryan meint, erst in *De idololatria* zeige er seine „true hand: he is a confirmed pacifist.“<sup>715</sup> Diese Position ermöglicht es ebenfalls, eine recht einfache Erklärung für die scheinbar

---

<sup>711</sup> So z. B. MONCEAUX, *Histoire littéraire*, 206–207, Anm. 8; BIGELMAIR, *Beteiligung*, 179–180; MOFFAT, *War*, 664–665; LECLERCQ, *Militarisme*, 1122–1126; und in neuerer Zeit wieder RIESNER, *Militia Christi*, 52–53. Auch LEPELLEY, *Christen*, 264–265, gründet seinen kurzen Überblick auf einem solchen Verständnis Tertullians. MOFFAT, *War*, 664 mit Anm. †, kann aber auch in die zweite Gruppe eingeordnet werden, da er annimmt, dass Tertullian wie aus *De pallio* erkennbar bereits zur Zeit der Abfassung des *Apologeticum* für sich persönlich eine kritischere Haltung eingenommen hatte, als seine Verteidigungsschrift erkennen lässt. Diese kritische Haltung habe sich dann durch seine Hinwendung zum Montanismus noch drastisch verschärft.

<sup>712</sup> Vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 58–70, v. a. 59–60; MOFFAT, *War*, 664 mit Anm. †; RYAN, *Rejection*, 17–20; SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 213–214, BARTH, *Haltung*, 39, der sich ausdrücklich auf A. von Harnack beruft. Eine eigenwillige Ausnahme ist CADOUX, *Christian Attitude*, 115–116. Er gibt zu, dass Tertullian im *Apologeticum* gegenüber den Heiden aus apologetischen Motiven einfach die offensichtlichen Fakten präsentiert, ohne sie aber selbst zu bewerten, in den Gemeindeschriften aber seine eigentliche Haltung darlegt. Allerdings kann er darin keinerlei Unaufrichtigkeit entdecken, da s. E. niemand gezwungen sei, bei jeder Gelegenheit, bei der ein Thema angesprochen wird, seine gesamte Meinung dazu mitzuteilen. Andererseits kann er, aufgrund seiner einheitlichen Tertullianinterpretation auch in die vierte Gruppe eingeordnet werden.

<sup>713</sup> Zum „Vorwurf einer doppelten Buchführung“ siehe HARNACK, *Militia Christi*, 60.

<sup>714</sup> HARNACK, *Militia Christi*, 59

<sup>715</sup> RYAN, *Rejection*, 18; siehe auch ebd., 23.

so widersprüchlichen Äußerungen Tertullians zu finden, und hat darüber hinaus noch den Vorteil, dass sie sich unabhängig von der umstrittenen Datierung von *De idololatria* aufrechterhalten lässt.<sup>716</sup> Ein schwerwiegendes Problem dieser These ist allerdings die damit verbundene Abwertung des *Apologeticum* gegenüber den Gemeindeschriften Tertullians. Angesichts der zahlreichen engen Bezüge und inhaltlichen Verbindungslinien zwischen dem *Apologeticum* einerseits und dem Rest des Gesamtwerks Tertullians, seiner weiteren apologetischen sowie antihäretischen und ethisch-theologischen Gemeindeschriften andererseits ist diese Abwertung nicht vertretbar. Außerdem werden hier die Freiheiten und Grenzen der rhetorischen Elastizität der Argumentationsweise Tertullians falsch eingeschätzt.<sup>717</sup>

### 2.4.3 Entwicklungen im Denken Tertullians

Diese Position ist vor allem in jüngerer Zeit in der Forschung weit verbreitet.<sup>718</sup> Eine grobe Skizze sieht in etwa wie folgt aus: Man nimmt dabei in der Regel an, dass sich Tertullian bei der Abfassung des *Apologeticum* noch nicht in aller Gründlichkeit mit der Frage der Vereinbarkeit von Christusbekenntnis und Soldatendienst befasst hatte und deshalb so leichterding die Christen im Heer als positive Beispiele präsentieren kann.<sup>719</sup> Dazu kommt auch der Hinweis auf die apologetische Ausrichtung der Schrift.<sup>720</sup> Zur Zeit der Abfassung von *De idololatria*, das hier oftmals vor *De corona* angesetzt wird<sup>721</sup>, hatte er sich dann bereits intensiver damit befasst und zu seiner

---

**716** Diese Schrift wird von Vertretern dieser Position unterschiedlich datiert, während A. von Harnack (s. Anm. 47) und RYAN, *Rejection*, 17 sie in die mittlere Schaffensphase einordnen, scheint sie SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 152–153 und 213, in seine montanistische Zeit zu datieren.

**717** Zu beiden Punkten siehe unten S. 180 ff.

**718** Vgl. GERO, *Miles Gloriosus*, 298; RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 107–121; HELGELAND, *Christians* (ANRW), 735; SWIFT, *War* (ANRW), 847–848; andeutungsweise HELGELAND, ET AL., *Christians and the Military*, 23; FREUDENBERGER, *Frage*, 278; SWIFT, *Views*, 283–284; GEERLINGS, *vorkonstantinische Kirche*, 7 und 9; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 213–217; BRENNECKE, *Kriegsdienst*, 188; SHEAN, *Soldiering*, 90 und 95. H. Brennecke weicht insofern vom Idealtypus ab, als er Tertullians Entwicklung zum Montanismus als einen länger andauernden Prozess sieht, der auch eine zunehmende Steigerung seines Rigorismus mit sich bringe. *De idololatria* sei dabei als ein Schritt auf diesem Weg zu betrachten und diese Entwicklung sei der Grund für die sich verschärfende Haltung zum Heeresdienst. Vgl. BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 213–214. Daher steht er in gewisser Weise zwischen der ersten und der dritten Position, aber deutlich näher bei letzterer.

**719** Vgl. GERO, *Miles Gloriosus*, 293; SWIFT, *War* (ANRW), 850; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 213.

**720** Vgl. GERO, *Miles Gloriosus*, 293; SWIFT, *War* (ANRW), 849.

**721** Vgl. RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 118–119 mit Anm. 35; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 213–216, der aber Tertullian in *De idololatria* bereits in der Entwicklung hin zum Montanismus sieht. Unklar ist HELGELAND, *Christians* (ANRW), 738, der *De idololatria* 14 Jahre nach dem *Apologeticum* ansetzt, ohne das zeitliche Verhältnis zu *De corona* explizit anzusprechen. Dass er *De corona* als letztes bespricht, hat inhaltliche Gründe (vgl. ebd., 738, Anm. 50). GERO, *Miles Gloriosus*, 297, nimmt dagegen

grundsätzlich ablehnenden Haltung gefunden.<sup>722</sup> Ob seine Hinwendung zum Montanismus entscheidend dazu beigetragen hat, wird dabei je nach Autor unterschiedlich bewertet.<sup>723</sup> Hinzu kommt gelegentlich die Annahme, durch die Heeresreformen des Septimius Severus<sup>724</sup> habe sich die Attraktivität des Militärdienstes auch für Christen so sehr gesteigert, dass gerade in den Jahren zwischen der Abfassung des *Apologeticum* und von *De idololatria* der Heeresdienst auch für Christen immer attraktiver geworden sei.<sup>725</sup> Nicht zuletzt diese Entwicklung habe Tertullian zu seiner strengen Haltung geführt. In *De corona* dagegen habe er dann einsehen müssen, dass er zumindest mit Blick auf die im Heer Bekehrten mit seiner Position keinen Erfolg hatte und habe diese daher etwas gelockert, um nicht jeden Einfluss in diesem Konflikt durch übergroße Strenge zu verlieren.<sup>726</sup> W. Rordorf spricht hier pointiert von einem „Rückzugsgefecht“<sup>727</sup> Tertullians. Oder wie es H. Brennecke ausdrückt, Tertullian geht „eben doch davon aus, daß es christliche Soldaten gibt, und versucht in *De corona* diese Situation zu akzeptieren.“<sup>728</sup> Diese Position hat viel für sich und kann vor allem die inhaltlichen Unterschiede in den verschiedenen Schriften Tertullians auf sehr einfache und doch weitgehend stimmige, das heißt einige der Probleme der beiden ersten Standpunkte vermeidende, Weise lösen. Dennoch leidet auch diese These darunter, dass sie die enge Verbindung zwischen dem *Apologeticum* und dem weiteren Werk Tertullians unterbewertet.

#### 2.4.4 Eine einheitliche Position in unterschiedlicher Akzentuierung

Es ist eher eine Minderheit der Forschung, die versucht, eine einheitliche Position Tertullians aus den diskutierten Schriften herauszuarbeiten, ohne dabei auf eine wie auch immer geartete Entwicklung in seinem Denken zurückzugreifen.<sup>729</sup> Dabei gibt es

---

an, dass die knappe Darstellung in *idol.* 19 die vollständigere Abhandlung in *coron.* 11 voraussetzt. SWIFT, *War* (ANRW), 846, Anm. 50 und 847, Anm. 53, lässt die Frage offen.

**722** Dagegen lässt GERO, *Miles Gloriosus*, 297, Tertullian bereits mit *De corona* seine „mature and logical position“ finden, die in *De idololatria* nur noch verstärkt, aber nicht modifiziert wird. Ebd., 298 repräsentieren dann beide Schriften seine „mature position of unflexible opposition“.

**723** Positiv beantworten diese Frage z. B. BRENECKE, *An fidelis* (2007), 213–214; SHEAN, *Soldiering*, 95 und 141.

**724** Vgl. LE BOHEC, *Armee*, 218–221; HANDY, *Severer*, 212–230.

**725** Vgl. GERO, *Miles Gloriosus*, 289–291; RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 109–110 und 120; SWIFT, *War* (ANRW), 848; FREUDENBERGER, *Frage*, 275; SWIFT, *Views*, 284; indirekt GEERLINGS, *vorkonstantinische Kirche*, 6.

**726** Vgl. RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 111–113 und 118. Auch RYAN, *Rejection*, 19–20; SWIFT, *War* (ANRW), 847–848 BRENECKE, *An fidelis* (2007), 217; und SWIFT, *Views*, 284, denken in diese Richtung.

**727** RORDORF, *Tertullians Beurteilung*, 118.

**728** BRENECKE, *An fidelis* (2007), 217.

**729** Vgl. KLEIN, *Tertullian*, 102–124; EVANS, *Church and Empire*; teilweise, nämlich nur für *De idololatria* und *De corona*, MÜHLENKAMP, *Heiden*, 82–85; GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 612. Man könnte fragen inwieweit schon BIGELMAIR, *Beteiligung*, 166–179, dieser Gruppe zuzurechnen ist, schreibt er

unterschiedliche Ansätze, die sich zum Teil darin unterscheiden, wo man den echten Tertullian vermutet, an dem dann die anderen Texte zu messen sind, eher im *Apologeticum* oder eher in *De idololatria* und *De corona*. So versucht R. Klein mit Nachdruck, immer wieder Verbindungslinien zwischen dem *Apologeticum* und den beiden Gemeindeschriften aufzuzeigen, um dadurch zu belegen, dass die Haltung der Akzeptanz, die Tertullian im *Apologeticum* einnimmt, mit der kritischen Sicht von *De idololatria* und *De corona* durchaus zu vereinbaren ist. Er wehrt sich also gegen eine Abwertung des *Apologeticum* zugunsten der Gemeindeschriften, die den echten Tertullian in dieser Frage erkennen lassen würden. Vielmehr böte das *Apologeticum* genauso die Position des echten Tertullian wie die Gemeindeschriften, wenn auch in anderer rhetorischer Akzentuierung, wie er gegen Vorwürfe der „doppelten Buchführung“<sup>730</sup> festhält.<sup>731</sup> Dagegen meint R.F. Evans, dass sich Tertullian im *Apologeticum* bewusst zurücknehme und in der Absicht, als Apologet des Christentums zu wirken, allgemeinchristliche Positionen vertrete, auch wo sie seinen eigenen zumindest teilweise widersprächen, wie im Fall der Solatenfrage. Seine eigentliche Position sei daher eher in *De idololatria* und *De corona* zu finden. Aber im *Apologeticum* betreibe Tertullian deshalb keineswegs die berühmte „doppelte Buchführung“<sup>732</sup>, es gebe auch keine großartigen Entwicklungen in seinem Denken, vielmehr „[i]n speaking on behalf of the Church at large he sees it fit to suppress certain rigorist convictions but reveals a rigorist and perfectionist outlook, when such an outlook ministers his apologetic purpose.“<sup>733</sup> Der hier vorgeschlagene Versuch einer Klärung der Position Tertullians lässt sich grundsätzlich in diese vierte Kategorie einordnen.

Ebenfalls in die hier vorgeschlagene Kategorie gehören Autoren wie J. Cadoux, R. Bainton, J.-M. Hornus und R.J. Sider, die Tertullian insgesamt, das heißt einschließlich des *Apologeticum*, als Pazifisten interpretieren.<sup>734</sup> Dabei wird das *Apologeticum* von den Gemeindeschriften her gelesen – was angesichts seiner zentralen Stellung im Werk Tertullians<sup>735</sup> die Sache auf den Kopf stellen dürfte – und es kommt zu einer mehr oder weniger schwerwiegenden Fehlinterpretation der dort zu findenden Texte. So kann R. Bainton unter Bezugnahme auf Apol. 37,5 feststellen: „The objection to

---

doch einleitend (ebd., 166): „Wie kein anderer hat Tertullian seine Stellung zum Kriegsdienst präziert.“ Als er aber später auf die Texte aus dem *Apologeticum* zu sprechen kommt (ebd., 180), weist er diese „früheren Tagen“ zu, erklärt aber nicht, ob und wenn ja wie diese Texte zusammenzudenken sind. So ist er bei der Suche nach der Position Tertullians letztlich keine Hilfe und findet außerdem in der hier vorgeschlagenen Einteilung nirgends einen Platz.

**730** HARNACK, *Militia Christi*, 60.

**731** KLEIN, Tertullian, 114.

**732** HARNACK, *Militia Christi*, 60.

**733** EVANS, *Church and Empire*, 29.

**734** CADOUX, *Christian Attitude*, 106–119; BAINTON, *Early Church*, 192–193, 196–197, 198–199, 200–201, 202–203, 205, 207–209, 211–212 (= Kirche und Krieg, 190–192, 196, 199, 201, 202–204, 206–207, 209–211, 214–216); HORNUS, *Politische Entscheidung*, 120–122, 127–128, 131, 152–153, 180–183; SIDER, *Killing*, 43.

**735** Siehe dazu unten S. 184 ff.

warfare is thus not absent from the Apology.<sup>736</sup> Die gravierendsten Missdeutungen unterlaufen dabei sicherlich J.-M. Hornus, der wie bereits erwähnt<sup>737</sup> die Anwesenheit von Christen im Heer mit Verfolgungsmaßnahmen seitens des römischen Staates erklärt und sich sicher ist, dass kein einziger Christ freiwillig ins Heer eingetreten sei.<sup>738</sup> Außerdem sei bei Tertullian eine „Lehre der positiven Gewaltlosigkeit“, die er wie auch Origenes und Laktanz entwickelt habe, „zu einer systematischen und völlig eindeutigen Standortbestimmung ausgereift.“<sup>739</sup> Alle vier Autoren gestehen zwar der Idolatrieproblematik ein gewisses Gewicht für die Erklärung der Haltung Tertullians zu, sehen sie aber letztlich in seinem Pazifismus, der Ablehnung jeglicher Gewaltanwendung gegen Menschen, begründet.<sup>740</sup> Bei allem Respekt vor dem Bemühen, Tertullian einen einheitlichen Standpunkt zuzugestehen, bleibt festzuhalten, dass diese Position, die Deutung Tertullians als eines doktrinären Pazifisten, sich bereits bei der Einzelinterpretation der betreffenden Passagen aus dem Werk des Karthagers als nicht tragfähig erwiesen hat.

## 2.5 Zusammenfassende Überlegungen zur Haltung Tertullians

### 2.5.1 Tertullian als Orator

Wie nun ist Tertullians Haltung zur Frage nach Christentum und Soldatenstand zu verstehen? Als erster Schritt einer Annäherung an eine Antwort soll zunächst auf einen Ratschlag von J. Fontaine zurückgegriffen werden, der bereits vor einiger Zeit zu genau dieser Frage bei Tertullian treffend festgehalten hat:

„Vielleicht müsste man jedoch die Forschung noch weiter vorantreiben. Einerseits sollte man aufgrund des literarischen Genus vieler moralischer Traktate Tertullians den Sinn dieser ‚Forderung‘<sup>[741]</sup> genauer bestimmen. Wir haben es mit einer Predigtart zu tun, die dem antiken literarischen Genus der Diatribe noch sehr nahesteht. Wie diese ist sie hyperbolisch, und dieser Einschlag rhetorischer Übertreibung und Vergrößerung hat die ersten Zuhörer und Leser Tertullians wohl weniger beirrt als die meisten Leser von heute... Man schaut Tertullian allzusehr mit den Augen des *Sanctum Officium* an und versucht, anhand der Reihe seiner Werke [...] seinen

---

**736** BAINTON, *Early Church*, 202 (= Kirche und Krieg, 203: „Die Verurteilung von Kriegshandlungen fehlt also auch in der Apologie nicht.“); ebenso CADOUX, *Christian Attitude*, 107; und HORNUS, *Politische Entscheidung*, 163–164, Anm. 43, und 181. Siehe dazu oben S. 56 ff.

**737** Siehe oben S. 77 f.

**738** HORNUS, *Politische Entscheidung*, 120–121.

**739** HORNUS, *Politische Entscheidung*, 180–181.

**740** CADOUX, *Christian Attitude*, 114–115; HORNUS, *Politische Entscheidung*, 28 mit Anm. 57, und 120–121 sowie 180–181; BAINTON, *Early Church*, 200–202 (= Kirche und Krieg, 201–203); SIDER, *Killing*, 175–176.

**741** J. Fontaine meint zuvor im Anschluss an KARPP, *Stellung*, 503, dass Tertullians Aussagen „eine Forderung, nicht eine Beschreibung einer allgemein geübten kirchlichen Haltung“ (FONTAINE, *Militärdienst* 594) seien.

Hang zu Häresie genau zu bemessen. Man muss ihn auch und vor allem als einen Literaten, als eine Art christlichen Apuleius betrachten. Darum ist es am Platze, sich zu fragen, ob er nicht durch einen Prozeß rhetorischer Autointoxikation schließlich dazugelangt ist, seine eigenen Formulierungen wörtlich aufzufassen, obwohl sie in ihren extremen Beispielen zunächst ebenso sehr paradoxe *sententiae* sind wie sie selbst Tacitus in seinem *Agricola* dem römischen Imperialismus entgegenschleudert.<sup>742</sup>

Auch wenn seine Überlegungen zur sogenannten „Autointoxikation“ nicht den hier noch folgenden Gedanken entsprechen, wird von ihm an dieser Stelle doch ein sehr wichtiger Punkt angesprochen: Will man Tertullians Haltung erfassen, so muss man sich noch einmal vergegenwärtigen, dass man hier einem römischen Orator gegenüber steht, keinem modernen Dogmatiker, systematischen Theologen oder Vertreter eines kirchlichen Lehramtes. G. Dunn hat in einem Abschnitt zur Bedeutung der (römischen) Rhetorik für das Verständnis Tertullians<sup>743</sup>, aus dem bereits an anderer Stelle ein längerer Absatz zitiert wurde,<sup>744</sup> die sehr wichtige Einsicht festgehalten:

„[A]n awareness of rhetorical influences at work in his writings helps us to interpret what he wrote. Even though there is structure and order to his writing, the fact that rhetoric was so important to him<sup>[745]</sup> means that we should probably not consider his writings to be treatises as such [...]. This is the case if we understand a treatise as a systematic and thorough investigation of a particular topic. This Tertullian did not do, for he was not ultimately a systematic theologian. [...] the next stage where one becomes aware that he could and did write contradictory things in different works, and one becomes locked in the struggle to figure out what he really believed. Such difficulties are only overcome when one realizes that he wrote from a rhetorical perspective. As I stated earlier in the introduction, in every instance Tertullian wrote in order to win arguments. He did not describe, he advocated. It was his overall position about which he was passionate, everything else was merely there to prove his point.“<sup>746</sup>

Erst die Einsicht, hier einen Orator, noch dazu einen Meister seines Fachs<sup>747</sup>, vor sich zu haben, öffnet den Weg zu einem präziseren Verständnis der Absichten und damit auch der Positionen Tertullians.

<sup>742</sup> FONTAINE, Militärdienst, 594–595.

<sup>743</sup> DUNN, Tertullian, 25–29, hier v. a. 28–29.

<sup>744</sup> Siehe oben S. 95f.

<sup>745</sup> Für diesen Punkt sei noch einmal auf die sehr wichtige Studie SIDER, *Ancient Rhetoric*, hingewiesen!

<sup>746</sup> DUNN, Tertullian, 28–29. Dass Tertullian allerdings auch nicht in völliger Beliebigkeit bei der Wahl seiner Argumente versank und es dennoch möglich ist zumindest grundlegende Züge inhaltlicher Positionen darzustellen, wird noch zu zeigen sein. Siehe auch oben S. 95, Anm. 306.

<sup>747</sup> Vgl. STROH, Rede, 495–498; außerdem KENNEDY, *Classical Rhetoric*, 154: „When Tertullian became a Christian he did not cease to be a rhetorician. Not only does he fully exercise the stylistic techniques of rhetoric [...] but he follows the rules for judicial oratory as a basis of the structure of his works, he makes use of stasis theory in defining issues, and he draws on traditional topics or finds their counterparts in the Scriptures.“ Siehe außerdem ebd., 166–167, zu Tertullian, wo er außerdem darauf hinweist, dass fünf der acht großen lateinischen Kirchenväter vor ihrer Hinwendung zum Christentum

Die römische Redekunst hat ihren Vertretern bekanntermaßen einen größeren Spielraum hinsichtlich der inneren Kohärenz ihrer Argumente und Standpunkte eingeräumt, als es dem modernen Verständnis von wissenschaftlicher Systematik entspricht. Entscheidend war die Kunst der Überredung<sup>748</sup>, entscheidend war es, das bessere Argument bei der Hand zu haben und den konkreten Streitfall für sich zu entscheiden. Was für ‚den römischen Redner‘ allgemein gilt, hat, wie noch zu zeigen sein wird, auch für Tertullian grundsätzlich Gültigkeit. Als Beispiel aus der römischen Welt sei hier auf die Gerichtsreden Ciceros hingewiesen, in denen dieser immer wieder, je nach Zielsetzung, sehr gegensätzliche, ja zum Teil widersprüchliche Argumente verwenden kann. Dieses Vorgehen rechtfertigt er selbst, indem er schreibt: „Pflicht des Richters ist es, bei den Prozessen immer der Wahrheit zu folgen, des Verteidigers, bisweilen auch das Wahrscheinliche, selbst wenn es weniger wahr sein sollte, zu verteidigen [...]“.<sup>749</sup> Und in der Rede *Pro Cluentio* verleiht er seiner Verwunderung darüber Ausdruck, dass ihm sein Gegner Aussagen aus früheren Reden vorgehalten hat, wo er Gegenteiliges gesagt hatte:

„Doch der irrt sich gewaltig, der da meint, er besitze in unseren Reden, wie wir sie vor Gericht gehalten haben, unsere verbrieften Überzeugungen. Alle diese Reden sind nämlich durch die Sachverhalte und Umstände bedingt, nicht durch die Menschen selbst und durch die Anwälte. [...] Nun zieht man uns zu, damit wir das sagen – nicht was sich auf unsere Überzeugung gründet, sondern was sich aus dem Gegenstand selbst und aus dem Sachverhalt ableiten läßt.“<sup>750</sup>

---

als Rhetoriklehrer tätig gewesen sind und die anderen drei über eine gründliche rhetorische Ausbildung verfügten.

**748** Vgl. STROH, Rede, 19–24, hier v. a. 20: „Entscheidend ist es dagegen zu wissen, was man in der Antike unter Rhetorik verstanden hat. Nicht etwa die Kunst, Worte verbal zu verschönern – oder gar [...] einen Konsens zu erzielen –, sondern: Menschen zu einem bestimmten Handeln bzw. zu bestimmten Ansichten zu überreden.“

**749** Off. 2,51: *iudicis est semper in causis verum sequi patroni non numquam veri simile etiam si minus sit verum defendere [...]*. (ÜS: K. Büchner). Vgl. dazu den instruktiven und kurzen Überblick bei STROH, Rede, 334–337, mit weiteren Beispielen aus Cicero, aus der *Rhetorica ad Herennium* und aus Quintilian.

**750** Cluent. 139: *sed errat vehementer, si quis in orationibus nostris quas in iudiciis habuimus auctoritates nostras consignatas se habere arbitratur: omnes enim illae causarum ac temporum sunt, non hominum ipsorum aut patronorum. [...] nunc adhibemur ut ea dicamus, non quae nostra auctoritate constituentur, sed quae ex re ipsa causa que ducantur*. (ÜS: M. Fuhrmann). Wie STROH, Rede, 336, Anm. \*, allerdings zu Recht festhält spricht Cicero „hier mit wohlbedacht nicht von politischen Reden, von denen man vielleicht größere Konsequenz erwartet“ (*Pro Cluentio*, 141).“ (Siehe Cluent. 141: *orationibus [...] quas de re publica habuisset, in quibus forsitan magis requiratur constantia*. / „Reden [...], die er über die politische Lage gehalten hatte; dort verlangt man ja wohl eher eine gleichbleibende Denkweise.“ (ÜS: M. Fuhrmann)) Aber auch in diesen konnte er Positionen flexibel handhaben und die „Wahrheit“ elastisch handhaben. Siehe beispielsweise nur seine Darstellung der Person und der Motive des Rullus in den *orationes de lege agraria*.



Wie W. Stroh treffend formuliert: „So hat in der rhetorischen Theorie der Römer, ebenso wie in der der Griechen, sogar die Unwahrheit ihren Platz.“<sup>751</sup> Cicero ist daher in der Lage, um nur ein Beispiel zu nennen, in der Rede *Pro Flacco* bei der Aufzählung der Zeugen Provinzen von größter *auctoritas* anzuführen, deren Wort – das ihrer Bewohner natürlich – höchstes Gewicht hat, darunter auch die wichtige Provinz Gallien.<sup>752</sup> In *Pro Fonteio* dagegen kann er gar nicht genug gegen den Charakter der Gallier polemisieren, deren notorische Unzuverlässigkeit und Unehrllichkeit allgemein bekannt seien.<sup>753</sup>

Auch Tertullian orientiert sich in seinen verschiedenen Werken ganz an der konkreten Zielsetzung und tätigt dabei Aussagen, die in starker Spannung, wenn nicht sogar im Widerspruch zueinander stehen. Ja sogar in ein und demselben Werk können solche kontradiktorischen Aussagen nebeneinander stehen. Im Folgenden soll nur auf einige wenige Beispiele exemplarisch hingewiesen werden.<sup>754</sup> So kann Tertullian in *idol.* 4 festhalten, dass diejenigen, welche die *idola* anfertigen, und diejenigen, welche sie verehren, gleichermaßen Schuld auf sich laden. In *idol.* 6 behauptet er dagegen, dass ihre Hersteller die eigentlichen Schuldigen seien, sie sind schlimmer noch als heidnische Priester und tragen mehr Schuld am Götzenkult als diese. In *idol.* 8 sind dann diejenigen, die das Zubehör für die *idola* herstellen, noch wichtiger für deren Verehrung und tragen daher eine noch größere Schuld am Götzendienst. Und in *idol.* 11 sind es schließlich die Weihrauchhändler, welche die größte Schuld am Götzendienst tragen, da der Weihrauch für diesen noch wichtiger sei als die *idola* selbst.<sup>755</sup> Auch kann er in *spect.* 15 und in *idol.* 13–15 festhalten, dass den Christen eine Beteiligung, aktiv wie passiv, an Spielen und öffentlichen Festen verschiedenster Art verboten ist.<sup>756</sup> Er formuliert sogar zugespitzt: *nobis satis non est, si ipsi nihil tale facimus, nisi et talia factitantibus non conferamur.*<sup>757</sup> In *idol.* 16 ist es ihm dagegen möglich, die Erlaubnis zur Teilnahme an Familienfesten zu erteilen, sogar wenn es dabei zu Götzenopfern kommt. Entscheidend sei nur, dass die Einladung ausschließlich dem Familienfest gilt, nicht aber dem Opfer, und dass es dem Christen erlaubt ist, passiv als Zuschauer dabei zu sein, ohne sich aktiv daran beteiligen zu müssen. Nach der in *spect.* 15,8 aufgestellten und in *idol.* 13–15 in der Sache angewandten *Maxime* allerdings wäre die passive Teilnahme an Familienfesten eigentlich genauso unmöglich wie die passive Teilnahme an Spektakeln oder öffentlichen Fes-

---

751 STROH, Rede, 335.

752 Flacc. 40.

753 Font. 10; 12–13; 17.

754 Vgl. den Überblick bei VAN DER NAT, de idololatria, 11–13, auf den sich der folgende Abschnitt größtenteils stützt, der aber noch weitere Beispiele als nur die hier genannten bietet. Siehe außerdem EVANS, Church and Empire, 26–28.

755 Vgl. SCHÖLLGEN, Teilnahme, 324–330; MÜHLENKAMP, Heiden, 75.

756 Vgl. SCHÖLLGEN, Teilnahme, 340–348 und 353–354; MÜHLENKAMP, Heiden, 87–94 und 101–103; GERSTACKER, De idololatria, 16–18.

757 *Spect.* 15,8: „Für uns ist es nicht genug, wenn wir selbst keine derartigen Dinge tun, wenn wir uns nicht auch zu denen, die solches tun, keinesfalls hinzubegeben.“ (ÜS: AG).

ten. Und als letztes Beispiel sei noch das bereits erwähnte Beihilfeverbot aus idol. 8,5 und 11,3–4 sowie die Frage der Herstellung von Kränzen angeführt. Diese Kränze empfiehlt er christlichen Handwerkern in idol. 8,5 nämlich als Alternative zur Herstellung von *idola*, da jene als Luxusgüter öfter benötigt würden, als für den Kult der Götter.<sup>758</sup> In idol. 11,3–4 schreibt er dann aber im Zusammenhang mit der Ablehnung des Weihrauchhandels als Betätigung für Christen:

„Mag es nämlich auch von anderen gemacht werden, es ist kein Unterschied, wenn es durch mich geschieht. In nichts darf ich einem anderen ein unentbehrlicher Helfer sein, wenn er etwas tut, was mir nicht erlaubt ist. Aus der Sache, die ich nicht tun darf, muss ich schließen, dass ich dafür zu sorgen habe, dass es nicht mit meiner Hilfe geschieht.“<sup>759</sup>

Da, wie er in idol. 15 und durchwegs in *De corona* aufzeigt, Kränze auf das engste mit dem heidnischen Götterkult verbunden sind, dürften christliche Handwerker diese gemäß dem Grundsatz von idol. 11,3–4 niemals verfertigen.<sup>760</sup> Denn sie können ja genauso wenig garantieren, dass der Käufer ihr Produkt nicht für idolatrische Zwecke einsetzt, wie die Weihrauchhändler. Dass er es dennoch empfiehlt, ist ein Kennzeichen dafür, wie P. van der Nat notiert, dass „[...] the immediate object at which Tert. is aiming in a certain course of argument dominates him to such an extent that it is to this alone that his attention is directed, to the neglect of other concerns.“<sup>761</sup>

Das ist ein Aspekt, den es unbedingt zu beachten gilt. Daneben steht aber noch ein anderer Gesichtspunkt, der ebenfalls von großer Bedeutung ist und im Folgenden angesprochen werden soll.

### 2.5.2 Die Grenzen der Flexibilität und die „zentrale Rolle“ (T. Georges) des *Apologeticum*

Tertullian vertritt trotz dieser recht flexiblen Argumentationsweise bestimmte Grundpositionen zu konkreten Fragen, die er auch in verschiedenen Werken in der Sache, wenn auch nicht immer in Form, Akzentuierung und konkreter Begründung, durchhält. Außerdem hat er Grenzen, die er argumentativ nicht überschreitet. So ist

<sup>758</sup> Zum ‚Beihilfeverbot‘ vgl. MÜHLENKAMP, Heiden, 73–76; und weiter GERSTACKER, *De idololatria*, 10–11 und 14 mit weiterer Literatur. Siehe außerdem oben S. 101, Anm. 329 und S. 163, Anm. 648.

<sup>759</sup> Idol. 11,3–4: *licet enim ab aliis fiat, non interest, si per me. in nullo necessarius esse debeo alii, cum acit quod mihi non licet. ex hoc, quod vetor facere, intellegere debeo curandum mihi esse, ne fiat per me.* (ÜS: H. Böhm).

<sup>760</sup> Deshalb greift auch die Erklärung von MÜHLENKAMP, Heiden, 74, zu kurz, die meint, er würde eben nur die Herstellung von Kränzen als „rein profane Dekoration“ erlauben. Der christliche Handwerker kann ja genauso wenig wie der christliche Weihrauchhändler wissen, wozu sein Kunde das gekaufte Produkt verwendet.

<sup>761</sup> VAN DER NAT, *de idololatria*, 12. Vgl. die oben S. 181, zitierte Bemerkung von DUNN, Tertullian, 28–29.

es, darauf wurde bereits mehrfach hingewiesen, unvorstellbar, dass Tertullian um eines guten Arguments willen eine aktive Beteiligung von Christen an einer der drei ‚Hauptsünden‘, am heidnischen Götterkult, an sexuellen Gebotsübertretungen oder an einem Mord, gutheißen würde.<sup>762</sup>

Daraus folgt, dass es sich trotz der rhetorischen Elastizität der Argumentation Tertullians lohnt, nach einer möglichen, einheitlichen Grundposition des Kirchenschriftstellers zur Soldatenfrage zu suchen, die es ihm erlaubt, in der konkreten Situation die unterschiedlichen Argumentationsgänge, wie wir sie im *Apologeticum*, in *De idololatria* und in *De corona* finden, zu verfolgen.

Dass gilt umso mehr, als sich diese Grundpositionen zu verschiedenen konkreten Fragen in gleicher Weise im *Apologeticum* als einer nach außen gerichteten Schrift entdecken lassen wie auch in den in die Gemeinde hinein gerichteten Schriften *De idololatria* und *De corona*. Hier zeigt sich, dass man das *Apologeticum* in inhaltlicher Hinsicht keinesfalls als apologetischen Ausnahmefall beiseiteschieben darf, in dem Tertullian seine eigene Meinung zugunsten der apologetischen Ausrichtung vollkommen hintenanstellen würde. Vielmehr nimmt gerade seine große Verteidigungsschrift im Gesamtwerk „eine zentrale Rolle“<sup>763</sup> ein, in ihr bündeln sich zahlreiche wichtige inhaltliche Linien seines Denkens, wie es in seinem Gesamtwerk Ausdruck findet. Einige davon sind im Verlauf der Untersuchung schon zu Tage getreten

Im Folgenden werden exemplarisch die wichtigsten dieser Linien unter Rückgriff auf die Überblicke vor allem bei T. Georges<sup>764</sup> und bei R.F. Evans<sup>765</sup> sowie auf die vorhergehenden Kapitel kurz skizziert: Diese Bezüge lassen sich nicht nur mit Blick auf seine anderen apologetischen Werke<sup>766</sup> entdecken, was ja zu erwarten ist.<sup>767</sup> Vielmehr finden sich auch deutliche Verbindungslinien zu seinen antihäretischen und theologisch-ethischen Gemeindeschriften.

1. Es lassen sich in Apol. 47,9–10 bereits grundlegende Gedanken zur Entstehung und Abwehr christlicher Häresie entdecken, hier vor allem die *praescriptio* als Methode, wie sie in seinen antihäretischen Schriften wie beispielsweise praescr. 7 und Herm. 8,3 entfaltet werden.

**762** Siehe z. B. oben S. 95, Anm. 306. Es sei noch einmal an Apol. 37,4 erinnert: Christen hätten fast aller Orte überflutet, *sola uobis reliquimus templa* / „allein die Tempel haben wir euch übrig gelassen!“ (ÜS: T. Georges).

**763** GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 21. Er hält fest: „Obwohl es zu seinen frühesten sicher datierbaren Werken zu zählen ist, kommen schon wesentliche Vorstellungen und Begrifflichkeiten Tertullians in ihm in elaborierter Gestalt zur Sprache. Es dürfte nicht übertrieben sein, zu sagen, dass kein anderes seiner Werke eine vergleichbare Vielzahl von Bezügen zum Gesamtwerk in sich vereint.“ Vgl. auch EVANS, *Church and Empire*, 29: „The *Apologeticum* itself contributes striking evidence for the early solidifying of Tertullian’s thought; we discover here that by the year 197 he had already established important positions and lines of thought which he would develop in detail through later writings.“

**764** GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 21–22.

**765** EVANS, *Church and Empire*, 25–31.

**766** *Ad nationes*, *Ad Scapulam*, *De testimonio animae* und *Adversus Iudaeos*.

**767** Siehe dazu ausführlicher GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 21.

2. In Apol. 21,10–14 entwickelt er bereits die wesentlichen Grundzüge seiner Christologie, wie sie in *Adversus Praxean* dann zur Grundlage seiner Behandlung der Trinität wird.
3. Im zweiten Teil des *Apologeticum*, wo sich Tertullian verstärkt Fragen der christlichen *disciplina* zuwendet,<sup>768</sup> finden sich dann immer wieder gedankliche Linien, die zu den Werken führen, in denen er über die christliche Lebensführung schreibt und die an dieser Stelle von besonderem Interesse sind.
4. Was er in Apol. 30,4 über das Gebet schreibt, führt geradewegs zu seinen Überlegungen in *De Oratione*.
5. Seine scharfen Aussagen in Apol. 38,4, dass Christen die Schauspiele (*spectacula*) ablehnen, werden in *De Spectaculis* ausführlich entfaltet, worauf er dann in idol. 13,1 direkt und in coron. 13,6 indirekt Bezug nimmt.
6. Tertullians Aussagen über die Enthaltensamkeit der Christen in Apol. 42,4–7 führen zu seinen Ausführungen in *De Spectaculis*, *De Idololatria* und *De Corona*. So behauptet er unter anderem, dass Christen nicht an bestimmten (kultischen) Zereemonien und Festen teilnehmen, sich keine Blumenkränze für ihren Kopf kaufen und keine Blumenkränze auf dem Kopf tragen, nicht zu den Schauspielen gehen und keinen Weihrauch kaufen.
7. Tertullians Kritik am Kult der *signa* in Apol. 16,8 liegt genau in einer Linie mit seiner Kritik an demselben sowie der Heeresreligion überhaupt in idol. 19 und coron. 11.
8. Seine Zurückweisung der Übernahme öffentlicher Ämter in Apol. 38,3 und 46,13 entspricht in der Sache idol. 17,2–19,2 und coron. 13.

Wenn es Tertullian wirklich nur um die reine, inhaltlich ‚plumpe‘ Apologetik gegangen wäre, nur darum, das Christentum möglichst gut aussehen zu lassen, hätte er in all diesen Punkten eine weitaus größere Nachgiebigkeit zeigen können, als das der Fall ist. Dass er es nicht macht, zeigt, wie sehr es ihm tatsächlich im Wesentlichen darum geht, das real existierende Christentum ins rechte Licht zu rücken, inklusive vieler seiner für den durchschnittlichen Römer sperrigen Seiten. Natürlich versucht er auch, soweit möglich Konflikte zu entschärfen und sozusagen die freundliche, Kaiser und *imperium* gegenüber loyale und nützliche Seite des Christentums zu zeigen. Das geschieht allerdings nicht auf Kosten der Substanz christlicher Überzeugungen. Dies gilt umso mehr, als diese Schrift ja neben der forensisch-apologetischen Ausrichtung auch einen protreptischen, zur Umkehr aufrufenden Zug aufweist.<sup>769</sup> Auch deshalb hätte es keinen Sinn gemacht, alle Konflikte einzuebneten, wäre doch dann nicht mehr viel übrig geblieben, wozu das Publikum hätte umkehren können.

Allerdings gibt es auch immer wieder Unterschiede in der Akzentuierung der gemeinsamen Linien, wofür gerade der zuletzt genannte Punkt ein gutes Beispiel

<sup>768</sup> Vgl. GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 22 und 392.

<sup>769</sup> Siehe oben S. 46.

bietet.<sup>770</sup> So behauptet Tertullian im *Apologeticum* – und in vergleichbarer Weise auch in pall. 5,<sup>4771</sup> –, dass Christen am öffentlichen Leben und an der Übernahme öffentlicher Ämter überhaupt kein Interesse hätten. Das dient hier nicht zuletzt dem Nachweis der Ungefährlichkeit des Christentums als Gruppe, deren Verbot<sup>772</sup> darum unnötig sei<sup>773</sup>, beziehungsweise dem (kritischen) Vergleich mit philosophischen Schulrichtungen, die ihrerseits ja im Unterschied zum Christentum erlaubt seien<sup>774</sup>. In *De idololatria* und *De corona* dagegen wird deutlich, dass das, was Tertullian im *Apologeticum* noch als allgemeinchristliche Haltung beschrieben hat, in Wirklichkeit innerhalb der Gemeinde Karthagos eine strittige Frage darstellt. Zumindest manche Mitchristen beurteilen die Sachlage anders und streben sehr wohl die Übernahme von Ämtern an. Außerdem zeigt sich, dass Tertullian in die Gemeinde hinein auch eine andere Begründung für den geforderten Amtsverzicht bietet. Ist es im *Apologeticum* die Bescheidenheit (*modestia*)<sup>775</sup>, aus der heraus ein Christ die Übernahme eines Amtes ablehnt, so ruht in den beiden Gemeindeschriften die Ablehnung allein auf den Gefahren des Götzendienstes, der unweigerlich mit diesen Ämtern verbunden ist. Auch auf Unterschiede wie diese wird zu achten sein.

### 2.5.3 Die Haltung Tertullians

Mit diesen Überlegungen im Hintergrund gilt es nun erneut nach Tertullians Haltung zum Problem von Christentum und Soldatenstand zu fragen. Wie bereits festgestellt,

---

770 GEORGES, *Apologeticum* (KfA), 22, wählt die Soldatenfrage als Beispiel für die auch vorhandenen Differenzen. Vgl. auch Evans, *Church and Empire*, 23–25, der neben der Soldatenfrage auf die Spannung zwischen Apol. 32, wo Tertullian meint, die Christen würden für den Kaiser und das *imperium* beten, da sie das mit dem Ende des Römischen Reiches kommende Weltende fürchteten, und orat. 5, wo er dagegen meint, dass man als Christ um das Kommen des Reiches Gottes beten müsse und Unverständnis über diejenigen äußert, die um einen Aufschub für die Welt bäten. Vgl. dazu auch Tertullian's *Tract on the Prayer* – The Latin Text with Critical notes, an English translation, an introduction, and explanatory observations by Ernest EVANS, repr. first pb. ed., Cambridge 2011, 48.

771 Siehe oben S. 172ff.

772 Siehe Apol. 4,4 und dazu oben S. 48f. mit Anm. 67.

773 Siehe Apol. 38,1: *Proinde nec paulo lenius inter illicitas factiones sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur, quale de illicitis factionibus praecauetur.* / „Ebenso hätte es sich nicht gehört, unsere Gemeinschaft in etwas milderer Weise – zu den verbotenen (politischen) Organisationen zu rechnen: Von ihr wird nichts in der Art begangen, wogegen man im Blick auf die verbotenen (politischen) Organisationen Vorsorge trifft.“ (ÜS: T. Georges).

774 Siehe Apol. 46,3: *Cur ergo quibus comparatur de disciplina, non proinde adaequatur de licentia et immunitate disciplinae? uel cur et illi, ut pares nostri, non urgentur ad officia, quae nos non obeuntes periclitamur?* / „Warum nun werden wir denen, welchen wir im Blick auf die Lebenslehre verglichen werden, nicht ebenso gleichgestellt im Blick auf Erlaubtheit und Straffreiheit der Lehre? Oder warum werden nicht auch jene, als unseresgleichen, zu den Ehrendiensten gedrängt, bei deren Nichterfüllung wir unser Leben aufs Spiel setzen?“ (ÜS: T. Georges).

775 Apol. 46,13.

behandelt keiner der drei untersuchten Texte die Frage des Heeresdienstes von Christen allein um ihrer selbst willen. Sie alle folgen bestimmten argumentativen Zielen, die ein Ansprechen dieser Frage nötig machen, aber dann eine andere Problematik lösen wollen. Im *Apologeticum* geht es Tertullian um den Aufweis der Loyalität der Christen gegenüber dem Kaiser und ihrer Nützlichkeit für die Gesellschaft. In *De idololatria* will er seinen innergemeindlichen Gegnern in der Ämterfrage mit (rhetorischer) Gewalt eine mögliche Hintertür verschließen und die Diskussion handstreichartig beenden. In *De corona* bemüht er sich, die gesamte, vor allem kultische Problematik des Heeresdienstes in großer Deutlichkeit vor Augen zu führen, ohne dabei aber die Position des *miles gloriosus* als die eines christlichen Soldaten und Helden seiner Beispielgeschichte a priori unmöglich zu machen.

Dabei bietet der zuletzt genannte Text aufgrund seiner Ausführlichkeit wie auch aufgrund der Zielsetzung bei aller rhetorischen Begrenztheit wahrscheinlich die weitestgehenden Einblicke in Tertullians Denken. Denn einerseits will er darin zwar zeigen, dass auch der Dienst des Soldaten, wie alle anderen Gründe, einen Kranz zu tragen, dem Anliegen, Kränze tragen zu wollen, nicht günstig ist. Er setzt also voraus, dass der Heeresdienst durch seine vielfältigen idolatrischen Bezüge tatsächlich für Christen sehr problematisch ist. Andererseits würde er sich aber trotz der argumentativen Notwendigkeit, den *miles gloriosus* zu verteidigen und damit in seinem Soldatendienst zunächst einmal im Recht sein zu lassen, kaum zu einem solchen Recht bekennen, wenn er es von vornherein und kategorisch ausschliesse, dass ein Christ unter bestimmten und sei es auch noch so eng begrenzten Umständen im Heer dienen darf.

Hält man sich diese Überlegungen sowie die aufgezeigten engen Verbindungen des *Apologeticum* zu den anderen beiden Schriften gerade in Fragen von ähnlicher ethischer Brisanz vor Augen, dann lässt sich folgende Position skizzieren.

Tertullian weiß um die schlichte Tatsache, dass im römischen Heer Christen dienen. Bei diesen dürfte es sich zum größeren Teil um Soldaten handeln, die sich während ihres Dienstes dem Christentum zugewandt haben, es gab aber möglicherweise auch solche, die sich als Christen, das heißt nach der Taufe, zum Heeresdienst gemeldet haben. Dabei ist es möglich, dass sich, bedingt durch die Heeresreformen des Septimius Severus, die zweite Gruppe in den Jahren ab 197 n. Chr. nach und nach vergrößerte. Grundsätzlich steht Tertullian dem Heeresdienst dieser Christen tatsächlich sehr kritisch gegenüber. Denn für ihn sind die Gefahren des heidnischen Götterkultes, der das ganze Heer bis hinein in die alltäglichsten Dienstpflichten des einfachen Soldaten durchzieht, zu groß, als dass ein Christ sich diesen unnötigerweise aussetzen dürfte. Dieser Punkt wird wie bereits festgestellt selbst im *Apologeticum* an einer Stelle, in Apol. 16,8, gestreift.

Eine in ihrer präzisen Bedeutung wesentlich schwerer zu fassende Rolle mag auch noch das Problem des Blutvergießens und der Gewaltanwendung gespielt haben, allerdings ist dieses der Idolatrieproblematik argumentativ eindeutig nach- und un-

tergeordnet.<sup>776</sup> Diese Nachordnung ist besonders im Vergleich zu Texten, in denen Tertullian die drei ‚Hauptsünden‘ Idolatrie, sexuelle Unzucht und die Tötung von Menschen gemeinsam behandelt, unübersehbar. Es lässt sich nicht eindeutig erkennen, wie Tertullian zur Frage einer Teilnahme eines Christen an Kampfhandlungen zur Verteidigung des auch von ihm hochgeschätzten Römischen Reichs gegen äußere Feinde stand.

Man könnte meinen, dass sich ihm angesichts der sehr ruhigen Lage Karthagos weitab von den ernsthaft bedrohten Grenzen an Rhein, Donau und Euphrat diese Frage vielleicht gar nicht stellte. Grundsätzlich ist es richtig, dass die afrikanischen Provinzen um die Wende vom 2. zum 3. Jhd. n. Chr. zu den eher friedlichen Teilen des Römischen Reiches gehörten und dass die in Afrika stationierten Soldaten der afrikanischen Legion eine relativ hohe Lebenserwartung hatten.<sup>777</sup> Es darf allerdings keinesfalls vergessen werden, dass die *legio III Augusta* immer wieder Detachements, sogenannte *vexillationes*<sup>778</sup>, zur Unterstützung anderer Legionen in Kampfeinsätze entsenden musste.<sup>779</sup>

Gegenüber dieser kritischen Grundhaltung ist dann allerdings auch festzuhalten, dass Tertullian die beiden oben genannten Gruppen, zum Christentum bekehrte Soldaten und Christen, die ins Heer eintreten wollen, zu unterscheiden bereit ist. Während es für ihn tatsächlich eine Unmöglichkeit zu sein scheint, dass sich getaufte Christen freiwillig zum Dienst im Heer melden, ist er allem Anschein nach dagegen bereit, Konvertiten unter bestimmten Umständen zu gestatten, im Heeresdienst zu verbleiben. Diese beiden Punkte aus coron. 11 lassen sich über die engere rhetorische Zielsetzung der Stelle hinaus aus oben genannten Gründen verallgemeinern. Das Zugeständnis Tertullians mag unter Umständen widerwillig erfolgt sein, es mag vielleicht der Einsicht geschuldet sein, dass alles andere ohnehin unrealistisch wäre, es ist auf jeden Fall der argumentativen Zielsetzung der Textpassage geschuldet,

---

**776** Dezidiert anders urteilte jüngst wieder SIDER, Killing, 43. Allem Anschein nach nicht recht entscheiden kann sich SHEAN, Soldiering. Zuerst macht er Tertullian betont zum Pazifisten (ebd., 96 und 98), der die – allerdings auch gewichtigen – Probleme hinsichtlich der Idolatrie zur Unterstützung seines Pazifismus heranzieht, etwas später aber schreibt (ebd., 186–187): „From Tertullian’s point of view, the basic problems confronting Christians in the military were religious, not moral. [...] For both Tertullian and the anonymous Christian authors of the military martyr accounts the problem with military service always centers around compliance with the pagan rituals of the army [...]“. Wie er dann (ebd., 232) zu der – völlig unkommentiert im Raum stehenden – Aussage kommen kann, dass „Tertullian [...] saw no problem with Christians engaging in all forms of public service, including armed conflict if it served a just cause“, ist schleierhaft. Und das umso mehr, als er nur zwei Seiten später (ebd., 234) – ebenso unkommentiert – wieder schreibt, dass Tertullian sich durch den Götzendienst im Heer genötigt fühlte „to discourage Christians from serving in the military“.

**777** Vgl. LE BOHEC, Armee, 265.

**778** Vgl. LE BOHEC, Armee, 31–32.

**779** So wurde eine Abteilung der *legio III Augusta* zwischen 171 und 174 n. Chr. nach Pannonien in den Markomannenkrieg des M. Aurelius gesandt und zwischen 216 und 217 n. Chr. kämpfte die Legion im Partherkrieg des Caracalla 193 n. Chr. zeichnete sie sich außerdem im Bürgerkrieg auf der Seite des Septimius Severus kämpfend aus. Vgl. LE BOHEC, La troisième légion, 380, 392 und 403.



nichtsdestotrotz ist er bereit, dieses Zugeständnis zu machen. Der Grund dafür ist, dass seine prinzipielle Haltung zu dieser Frage ein solches Zugeständnis zulässt, anders als zum Beispiel bei der Frage der Beteiligung am Kult der Götter.

Seine positive Gewichtung des Heeresdienstes von Christen im *Apologeticum* unterstützt angesichts der vielen Bezüge zwischen diesem und *De Idololatria* sowie *De corona* diese Annahme. Mit R. Klein sind die im Heer zum Christentum konvertierten Soldaten tatsächlich die entscheidende „*Verbindungsline*“<sup>780</sup> zwischen den drei Texten. Weil Tertullian ihre Anwesenheit im Heer anerkennen kann, sicherlich nicht mit freudigem Herzen und verbunden mit großen Sorgen, aber eben dennoch anerkennen kann, ist er in der Lage, im *Apologeticum* auf die Gegenwart dieser Christen im Heer hinzuweisen und sie als positive Beispiele hervorzuheben. Dass er dabei an die Grenzen seiner eigenen Überzeugungen geht, dürfte deutlich geworden sein. Darin liegt auch das weitgehende Recht der Vermutung von R.F. Evans, dass Tertullian um seiner apologetischen Zielsetzung willen bereit sei, allgemeinchristliche Positionen zu bestimmten Problemen wie eben der Soldatenfrage zu vertreten, auch wenn sie mit seinen eigenen, eher rigoristischen Ansichten eigentlich nicht vereinbar sind.<sup>781</sup> Anders als R.F. Evans meint, geht er aber an dieser Stelle nicht über die Grenzen seiner eigenen Überzeugungen hinaus, sondern er dehnt diese Grenzen nur so weit möglich, ohne sie zu sprengen, um zu seiner positiven Einschätzung der Rolle von Christen im Heer zu gelangen.

Nimmt man diese Positionierung Tertullians und vergleicht sie mit derjenigen, die man indirekt aus seinen Schriften für die karthagische Gemeinde erschließen kann<sup>782</sup>, zeigt sich, dass er wahrscheinlich einen strenger Standpunkt eingenommen hat als das Gros der Gemeinde.<sup>783</sup> Dort scheint man weitaus eher bereit gewesen zu sein, gewisse Konzessionen zu Gunsten der Soldaten, die im Heer zum Christentum gefunden hatten, zu machen und unter Umständen sogar den Eintritt eines getauften Christen in die Armee zu akzeptieren. Einige in der Gemeinde waren wohl sogar bereit, weiter zu gehen und den Soldatenberuf als normalen Beruf anzusehen. Wie viele das waren, ist allerdings nicht mehr festzustellen. Es ist dennoch auffällig, dass Tertullian weder in *De idololatria* noch in *De corona* in der Lage ist, sich auf eine schon etablierte „*rigoristische Sitte oder Praxis*“<sup>784</sup> zu berufen. Das ist umso mehr der Fall, als die Frage des christlichen Herkommens gerade in *De corona* – mit Blick auf die Kranzthematik – eine so zentrale Rolle spielt.<sup>785</sup> Gleichzeitig kann Tertullian mit seiner Sichtweise nicht

---

**780** KLEIN, Tertullian, 114, kursiv im Original.

**781** EVANS, Church and Empire, v. a. 22–24 und 28–29. Ihm folgen BÄHNK, Notwendigkeit, 70–71, Anm. 125; und GEORGES, Apologeticum (KfA), 611–612.

**782** Vgl. MÜHLENKAMP, Heiden, 128.

**783** So z. B. auch SHEAN, Soldiering, 187–188. In sehr radikaler Weise vertritt RYAN, Rejection, 17, 19–21, 23, diese Sichtweise, indem er Tertullian als Montanisten an der Rand drängt. Das ist sicherlich übertrieben.

**784** HARNACK, Militia Christi, 67, dem dieser Gedanke entnommen ist.

**785** Siehe coron. 2–4. Vgl. dazu FREDOUILLE, Argumentation, 99–107.

völlig am Rande der Gemeinde gestanden haben. Denn er sieht doch immerhin auch ca. 211 n. Chr. noch einen Sinn darin, die Diskussion aufzunehmen und für seinen Standpunkt zu argumentieren, wohl in der Hoffnung, zumindest einige seiner Gegner zu überzeugen und auf seine Seite zu ziehen. Er hatte noch immer einen Platz am Tisch und hatte auch vor, diesen zu behaupten. Auf diese Weise bezeugen die Schriften Tertullians, wie H. Brennecke feststellt,

„ein erstaunlich breites innerchristliches Meinungsspektrum in der Frage des Militärdienstes von Christen am Beginn des dritten Jahrhunderts: von problemloser Akzeptanz von christlichen Soldaten in der *Apologie* zu kompromißloser Ablehnung in *De idololatria* und einer pragmatischen Haltung in *De corona*, wo aber deutlich wird, daß es Christen gab, die auch mit dem Tragen des Kranzes keine kultischen Vorstellungen verbanden und darin keine Probleme sahen.“<sup>786</sup>

Auf die hier dargestellte Weise lässt sich also aus allen drei Schriften eine einheitliche Haltung Tertullians zur Frage des Heeresdienstes von Christen gewinnen,

1. die auf einer detaillierten Untersuchung der einzelnen Texte ruht;
2. die die einzelnen Texte in ihrer rhetorischen Eigenart und Zielsetzung vor dem Hintergrund der römischen Redepraxis ernst nimmt;
3. die für die jeweils unterschiedliche Ausformung dieser Haltung gemäß der konkreten Zielsetzung in den einzelnen Schriften offen ist.

#### 2.5.4 Tertullian als Zeuge für Christen im Heeresdienst

Als letztes gilt es noch zu fragen, was man aus den Schriften Tertullians über die Existenz und die Lage christlicher Soldaten an der Wende vom 2. zum 3. Jhd. n. Chr. erfahren kann. Aus seinen knappen Bemerkungen im *Apologeticum* lässt sich erkennen, dass es bereits im letzten Viertel des 2. Jhds. n. Chr. Christen in den Reihen des Heeres gegeben haben muss und dass dieser Umstand keiner weiteren Erklärung – weder gegenüber den heidnischen noch gegenüber den christlichen<sup>787</sup> Lesern – bedarf. Es scheint sich um eine weitgehende Selbstverständlichkeit zu handeln, die auch ausreichend bekannt ist, um darauf Bezug nehmen zu können.

<sup>786</sup> BRENECKE, *An fidelis* (2007), 217.

<sup>787</sup> Vgl. BRENECKE, *An fidelis* (2007), 194, der zu *Apol.* 5,6 anmerkt: „Daraus muß man [...] den Schluß ziehen, daß in den siebziger Jahren des zweiten Jahrhunderts zumindest in christlichen Kreisen eine zu weiten Teilen christliche Legion nicht nur für möglich, sondern als einigermaßen normal angesehen wurde.“ Auch SHEAN, *Soldiering*, 142–143 meint: „The exclusionary attempts of both Tertullian and Hippolytus confirm that soldiers constituted such a commonplace in Christian congregations that few ever thought of objecting to their presence. [...] In fact Christian soldiers were probably so ubiquitous that by the third century, when Christian leaders like Hippolytus and Tertullian wanted to exclude them, it was already too late – they had become too well integrated into Christian life [...]“. Ähnlich zuletzt auch BARTH, *Haltung*, 13–15. Auch wenn die Zahl christlicher Soldaten nicht übertrieben hoch angesetzt werden sollte, ist diesen Aussagen in der Tendenz in jedem Fall Recht zu geben.

Über die konkrete Anzahl von Christen im römischen Heer kann man allerdings nicht viel sagen, da Tertullians Bemerkung „wir haben alles, was euch gehört, überflutet“<sup>788</sup> wie bereits festgestellt<sup>789</sup> eine Übertreibung darstellt, die jedoch auch nicht im völligen Widerspruch zur Realität stehen kann.

Konkret bezeugt Tertullian im *Apologeticum* das Vorhandensein einer zumindest substantiellen Zahl von Christen in einer Legion aus dem Osten des Reiches, der *legio XII Fulminata*, bereits in den 170er Jahren n. Chr. und in den Verbänden und Garnisonen des römischen Nordafrika um 200 n. Chr.<sup>790</sup>

*De corona* bestätigt diesen Befund grundsätzlich und zeigt, dass es auch in den unter Septimius Severus neu aufgestellten Praetorianerkohorten in Rom bereits Christen gegeben hat. Außerdem ist erkennbar, wo die entscheidenden Schwierigkeiten für Christen im Heer lagen, nämlich im sich für Tertullian im Kranz sowie im Kult der *signa* und im Kaiserkult manifestierenden fast allgegenwärtigen Götterkult, der das ganze Heer durchzog. Es wird außerdem deutlich, dass sich zahlreiche Christen im Heer mit diesen Anforderungen des Dienstes arrangiert und Wege, damit umzugehen, gefunden hatten.

Aus *De idololatria* ist nicht direkt ableitbar, dass die Diskussionen um den Soldatenberuf, auf die Tertullian reagiert, erst kürzlich ausgebrochen sind, da das *nunc* aus *idol.* 19,1 wie bereits gezeigt<sup>791</sup> ein textliches Gliederungselement darstellt, keine Zeitangabe. Das bedeutet, dass sich auch aus *idol.* 19 nicht belegen lässt, dass es sich bei Christen im Heer um ein neues Phänomen handelte. Die Einbettung der Soldatenfrage in die Diskussion über die Übernahme höherer Ämter lässt allerdings die Möglichkeit zu, dass zu dieser Zeit zumindest in Karthago erstmals Christen in größerer Zahl in diese Ämter und damit auch in Offiziersränge im Heer drängten.

---

**788** *Apol.* 37,4: *et uestra omnia impleuimus*. (ÜS: AG).

**789** Siehe oben, S. 56 ff.

**790** Auch CADOUX, *Christian Attitude*, 106 räumt ein, dass „[t]he writings of Tertullian make abundantly clear that in his time there were considerable numbers of Christians serving in the Roman army.“ Aus vergleichbarer, stärker pazifistisch orientierter Perspektive erkennt auch SIDER, *Killing*, 42, das als gegeben an. Es wurde bereits darauf hingewiesen (siehe oben S. 81 f.), dass die Zahl der ‚Afrikaner‘ und damit auch der Karthager, die in den Einheiten des afrikanischen Heeres – wie auch in anderen Einheiten des Reiches – dienten, seit dem 2. Jhd. n. Chr. signifikant anstieg. Die *legio III Augusta* rekrutierte sich zur Zeit Tertullians zu einem substantiellen Teil aus Nordafrika selbst. Auch mit Blick darauf ist der Befund bei Tertullian nicht verwunderlich.

**791** Siehe oben S. 80 f.

## Exkurs: Das Schweigen der Quellen über christliche Soldaten vor dem Ende des 2. Jhds. n. Chr.

Es fällt auf, dass in der Zeit um 200 n. Chr. die Soldatenfrage erstmals in den literarischen Quellen (Tertullian, Clemens Alexandrinus<sup>792</sup>) in prominenter und im Falle Tertullians auch in kontroverser Form auftaucht. Die ersten christlichen Soldaten selbst, die Erwähnung finden, sind die Soldaten der Donnerlegion in den 170ern n. Chr.<sup>793</sup> Die These, dass es zuvor schlicht keine oder fast keine Christen im Heer gegeben habe und sich das Schweigen der Quellen daraus erklären ließe, wurde bereits als nicht den Belegen entsprechend zurückgewiesen.<sup>794</sup> Wie aber ist es dann zu verstehen, dass gerade um diese Zeit sowohl in Karthago als auch in Alexandria und Rom – indirekt belegt durch Tertullians *De corona* – christliche Soldaten zum Thema werden?

Eine Erklärung dafür dürfte in zwei konvergierenden Entwicklungen zu suchen sein. Zum einen wuchs das Christentum im Verlauf des zweiten Jahrhunderts zu einer signifikanten, nicht mehr zu übersehenden Größe heran.<sup>795</sup> Mit der Gesamtzahl der Christen wuchs einerseits die Zahl von zum Christentum konvertierten Soldaten im Heer, andererseits aber auch die Zahl bessergestellter Gemeindeglieder<sup>796</sup>, für die eine Karriere im Heer oder, im Falle von *ordo*-Angehörigen, gar in den städtischen Magistraturen oder im Offiziersrang in Frage kam. Zum anderen wurde die Attraktivität des Heeresdienstes durch Reformen des Septimius Severus gesteigert.<sup>797</sup> Diese beiden Entwicklungen könnten dazu geführt haben, dass erstens die Zahl der Christen im Heer allgemein eine kritische Masse überschritt, die es nötig machte, bestimmte Aspekte ihres Lebens und Dienstes aus christlicher Perspektive zu regeln. Zweitens könnte die Zahl getaufter Christen, die sich dem Heeresdienst zuwandten, ebenfalls eine solche kritische Masse überschritten haben, so dass ein Autor wie Tertullian, der diese Entwicklung kritisch bewertete, sich genötigt sah, dazu an geeigneter Stelle ein negatives Votum abzugeben. Das könnte für Tertullian umso dringlicher gewesen sein, als Christen in Nordafrika nach Ausweis von *idol.* 17,2 seit kurzem auch in die städtischen Ämter zu drängen begannen und möglicherweise als Rechtfertigung auf im Heer dienende Christen als *fait accompli* verwiesen.

<sup>792</sup> Siehe unten S. 195ff.

<sup>793</sup> Siehe dazu oben S. 47ff.

<sup>794</sup> Siehe oben, S. 55, Anm. 108 (Positionen der Forschung).

<sup>795</sup> Einen in den wesentlichen Zügen ähnlichen Erklärungsansatz verfolgt auch HUNTER, Church, hier v. a. 164 und 169–170, nur dass er noch stärker den Wandel akzentuiert, der durch erstmals in signifikanter Zahl vorhandenen christlichen Soldaten eingetreten sei. Einen aktuellen Überblick über die Entwicklung des Christentums im 2. Jhd. n. Chr. bietet KRUGER, Christianity. Siehe auch FRENZ, Rise, 271–306, dessen Kapitel über die Jahre 193–235 n. Chr. den Titel „Out of the Shadows“ trägt. Er schreibt, (ebd., 272): „Success, however, brought its own problems. Christians now had to define their place within society and also define their whole range of teachings, both disciplinary and doctrinal [...]“.

<sup>796</sup> Vgl. KRUGER, Christianity, 24–31. Es hatte schon seit frühester Zeit sozial hochgestellte Mitglieder bis hin zu *ordo*-Angehörigen in den christlichen Gemeinden gegeben, wie WEISS, Soziale Elite, überzeugend aufgezeigt hat. Nur waren sie in den Gemeinden ebenso wie in der Gesellschaft als Ganzer eine kleine Minderheit. Mit der größer werdenden Zahl der Christen ist es nur natürlich, dass auch ihre Zahl zunimmt.

<sup>797</sup> LE BOHEC, Armee, 218–221; HANDY, Severer, 212–230. Zu diesen Maßnahmen des Septimius Severus gehörte u. a. die Erhöhung des Soldes, die Verbesserung der Mannschaftsverpflegung, die Erlaubnis für Soldaten, mit ihren Frauen zusammenzuleben, die Verbesserung der Veteranenversorgung und die soziale Privilegierung von Heeresangehörigen. Außerdem wurden Teile der Verwaltung zunehmend militarisiert.

Ergänzend ist außerdem auf die Überlieferungslage hinzuweisen. Die Anzahl an christlichen Texten für die Zeit zwischen der Mitte des 1. Jhds. n. Chr. und den 170er Jahren des 2. Jhds. n. Chr. ist ganz allgemein recht überschaubar und die Bezugnahmen auf Christen in außerchristlicher Literatur sind ebenfalls nicht sehr zahlreich. Es ist davon auszugehen, dass dieser Faktor ebenfalls eine Rolle für die Erklärung des besagten Schweigens spielt.

Mittels dieser in groben Zügen skizzierten Rekonstruktion lassen sich die scheinbar widersprüchlichen Befunde, die mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmende Präsenz von Christen im Heer weit vor ihrer ersten uns bekannten literarischen Erwähnung in den 170er Jahren einerseits und das völlige Schweigen der Quellen vor dieser Zeit über diese christlichen Soldaten andererseits, in plausibler Weise vereinbaren.

---

## 3 Clemens Alexandrinus

### 3.1 Einleitung

Der zweite Kirchenschriftsteller, dessen Position untersucht werden soll, ist Titus Flavius Clemens, besser bekannt als Clemens von Alexandria oder Clemens Alexandrinus. Dieser wirkte in etwa zeitgleich mit Tertullian<sup>1</sup>, wahrscheinlich sogar etwas früher, in Alexandria.<sup>2</sup>

Überblickt man die moderne Forschung zur Frage von ‚Christentum und Soldatenstand‘ in vorkonstantinischer Zeit, so entdeckt man ein deutliches Ungleichgewicht in der Behandlung des Clemens. Während er für einige Autoren bei der Untersuchung des Problems eine wichtige Rolle spielt, wird er von anderen weitgehend ignoriert. So betrachtet ihn einerseits R. Riesner<sup>3</sup> als den Vertreter einer paradigma-

---

1 Das Leben des Clemens wird meist zwischen ca. 150 n.Chr. und vor 216/220 n.Chr. angesetzt; vgl. MÉHAT, André, s.v. Clemens von Alexandrien. In: TRE 8, (1981), 101–113, hier 101–102; NEYMEYR, Lehrer, 45–50; FEULNER, Rüdiger, Clemens von Alexandrien – Sein Leben, Werk und philosophisch-theologisches Denken, (Bamberger theologische Studien), Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Wien 2006, 22–27. KÖNIG, Hildegard, „Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!“ Clemens von Alexandrien als Seelsorger – Ein wenig beachteter Zugang zu Person und Werk, Habil. Univ. Bonn 2005, publ. auf dem Hochschulserver der ULB, Bonn 2010, 43, setzt seinen Tod etwas vorsichtiger vor 230 n.Chr. an. Den Höhepunkt seines Wirkens erlebte er wohl in den Jahren zwischen 190 und etwa 210 n.Chr. (vgl. MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 101; FEULNER, Clemens, 22, die mit Euseb., praef. Chron. can. S. 211 [Helm/Treu] = S. 223 [Karst] seine ἀκμή, in das Jahr 193 n.Chr. datieren). Um 202–203 n.Chr. oder vielleicht etwas später hat er Alexandria verlassen, um sich bei Alexander (Bischof von zuerst Cäsarea in Kappadokien und dann Jerusalem) niederzulassen. Der Grund dafür ist unklar. Für alternative Erklärungen vgl. u. a. NEYMEYR, Lehrer, 49; OSBORN, Eric F., Clement of Alexandria, Cambridge 2005, 22; RANKIN, David, From Clement to Origen – The Social and Historical Context of the Church Fathers, Aldershot 2006, 125; FEULNER, Clemens, 26; sowie andererseits NAUTIN, Pierre, Origène – Sa vie et son oeuvre, (Christianisme Antique 1), Paris 1977, 54; WYRWA, Dietmar, s.v. Clemens von Alexandrien. In: DÖPP/GEERLINGS (Hrsg.), LACL, 152–154, hier 152; MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 102.

2 Für einen Überblick über das kaiserzeitliche Ägypten vgl. MODRZEJEWSKI, Joseph Méléze, Ägypten. In: Lepelley, Claude (Hrsg.), Rom und das Reich – Die Regionen des Reiches, (genehmigte Lizenzausg.), Hamburg 2006, 457–518. Für Alexandria, das, wie schon der Titel des Statthalter (*praefectus Alexandriae et Aegypti*) sowie die Bezeichnung *Alexandria ad Aegyptum* erkennen lassen, kein Teil der Provinz, sondern eine eigenständige Polis war, vgl. z. B. kurz MÜLLER, Caspar D.G.; WEISS, Hans-Friedrich, s.v. Alexandria. In: TRE 2, (1978), 248–264; JANSEN-WINKELN, Karl, s.v. Alexandria [1]. In: DNP 1, (1996), 463–465; sowie ausführlich CLAUSS, Manfred, Alexandria – Schicksale einer antiken Weltstadt, Stuttgart 2003, hier v. a. 121–219. Zur Bevölkerung Alexandrias vgl. DELIA, Diana, The Population of Roman Alexandria. In: TAPhA 118, (1988), 275–292. Zu Alexandria selbst als einem Zentrum antiker Gelehrsamkeit, das als solches einen wichtigen Hintergrund für die Entstehung speziell christlicher Gelehrsamkeit bildet, vgl. ausführlich WATTS, Edward Jay, City and School in Late Antique Athens and Alexandria, (The Joan Palevsky imprint in classical literature 41), Berkeley 2006, 143–168; außerdem HEINE, Origen, 1–25.

3 RIESNER, Militia Christi; vgl. den Untertitel: „Tertullian und Clemens Alexandrinus als paradigmatische Positionen in der Alten Kirche“.

tischen Gegenposition in der Soldatenfrage zu dem vorgeblichen Rigoristen Tertullian.<sup>4</sup> Auch für R. Klein<sup>5</sup> übernimmt Clemens die Rolle des Vertreters einer von zwei konträren Positionen, hier aber gegenüber Origenes. Beide lassen erkennen, welche Bedeutung der Alexandriner für diese Frage haben könnte. Bei J. Cadoux, R. Bainton, B. Schöpf, L. Swift und J. Helgeland nimmt die Besprechung des Clemens ebenfalls gemessen am Umfang der jeweiligen Studien verhältnismäßig weiten Raum ein.<sup>6</sup> Andererseits kommen beispielsweise A. Bigelmaier, E. Ryan, H. Karpp, W. Geerlings, D. Hunter und J. Shean völlig ohne beziehungsweise nur mit einer vergleichsweise knappen Diskussion des Clemens aus.<sup>7</sup> Es wird sich im Lauf der Analyse zeigen, dass Clemens in der Tat einen substantiellen Beitrag für die vorliegende Untersuchung zu leisten hat.

Das Kapitel ist wie folgt aufgebaut: Nach einem kurzen, auf die vorliegende Fragestellung bezogenen Überblick über Leben und Werk werden zuerst drei Texte besprochen, in denen Clemens direkt auf Soldaten zu sprechen kommt. Im Anschluss daran sollen einige weitere Textstellen untersucht werden, in denen er das Thema Krieg abhandelt und die in der Forschung des Öfteren für die hier untersuchte Fragestellung herangezogen werden. Am Ende werden wieder eine Zusammenschau der Texte und die Frage nach einer einheitlichen Position des Clemens stehen.

## 3.2 Leben und Werk

### 3.2.1 Leben

Über Clemens Leben<sup>8</sup> ist nur wenig bekannt, so dass H. König mit Recht festhält:

---

<sup>4</sup> Dass man Clemens auch schon ganz anders verstanden hat, zeigt eine Bemerkung bei RAMSAY, William M., *The Cities and Bishoprics of Phrygia – Being an Essay of the Local History of Phrygia from the Earliest Time to the Turkish Conquest*, Bd. 1,2: *West and West-Central Phrygia*, Oxford 1897, 718: „Hence many authorities, such as Tertullian and Clement of Alexandria, absolutely forbade that Christians should be soldiers or bear arms; but the Church as a whole never sanctioned this prohibition [...]“. Dieses Verständnis wird weder den Texten bei Clemens gerecht, noch, wie festgestellt, der Haltung Tertullians.

<sup>5</sup> KLEIN, Tertullian, 107.

<sup>6</sup> CADOUX, Christian Attitude; siehe im Register für die verstreuten Bezugnahmen; BAINTON, *Early Church* (= Kirche und Krieg) passim; BAINTON, *Attitudes* passim; SCHÖPF, *Tötungsrecht*, passim; SWIFT, *War* (ANRW), passim; wesentlich kürzer ist die Diskussion bei Swift, *Views*; HELGELAND, *Christians* (ANRW); in HELGELAND, ET AL., *Christians and the Military*, spielt er dagegen keine Rolle.

<sup>7</sup> BIGELMAIR, *Beteiligung*, 181; RYAN, *Rejection*, kommt völlig ohne eine Diskussion des Clemens aus; KARPP, *Stellung*, 506; GEERLINGS, *vorkonstantinische Kirche*, 10; HUNTER, *Research*, 90; HUNTER, *Church*, 172, Anm. 29; SHEAN, *Soldiering*, 100–101.

<sup>8</sup> Vgl. dazu knapp MÉHAT, s.v. Clemens (TRE) 101–102; NEYMEYR, *Lehrer*, 45–50; WYRWA, s.v. Clemens (LACL), 152; FEULNER, Clemens, 21–27. Ausführlich sind OSBORN, *Clement*, 1–27; und KÖNIG, Clemens, 29–88; WYRWA, Dietmar, *Clemens von Alexandrien*. In: Riedeweg/Horn/Wyrwa (Hrsg.), *Philosophie der Kaiserzeit*, 927–957, hier 927–928. Zur älteren Forschung vgl. HARNACK, *Geschichte*, 3–23; CAM-



„Clemens von Alexandrien ist nicht leicht beizukommen: Zu wenig wird über ihn durch zeitgenössische Zeugen bekannt, nicht viel gibt er selbst in seinem beträchtlichen Werk von sich preis.“<sup>9</sup>

Viel hängt davon ab, wie viel Zutrauen man in die Angaben des Eusebius hat, der als erster substantiellere Nachrichten bietet.<sup>10</sup> Im Anschluss an A. van den Hoek, E. Osborn und H. König<sup>11</sup> wird hier „Euseb als ein Informant betrachtet, der vor allem das Wissen, welches in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts über Clemens und die Kirche von Alexandria zugänglich war, überliefert“<sup>12</sup> und bei aller Notwendigkeit einer kritischen Lektüre doch einiges Vertrauen in die grundsätzliche Zuverlässigkeit seiner Angaben verdient.

Der aus einem nicht-christlichen Elternhaus<sup>13</sup> stammende Clemens hatte sich nach seiner Hinwendung zum christlichen Glauben und einer längeren Bildungsreise zu verschiedenen christlichen Lehrern vor allem des östliche Mittelmeergebietes<sup>14</sup> in Alexandria niedergelassen und wirkte dort als christlicher Lehrer.<sup>15</sup>

Von besonderem Interesse für diese Arbeit ist die Stellung des Clemens zur christlichen Gemeinde Alexandrias. Diese Frage ist eng mit derjenigen nach der sogenannten alexandrinischen Katechetenschule verbunden, deren Leiter Clemens gewesen sein soll.<sup>16</sup> Dabei interessiert an dieser Stelle vor allem, inwieweit das, was Clemens zur ‚Soldatenfrage‘ zu sagen hat, repräsentativ für die alexandrinische Gemeinde sein kann. Dabei kann, was J. Tloka für die alexandrinische Schule unter Origenes festhält, genauso auch für Clemens gelten:

---

PENHAUSEN, Hans von, Griechische Kirchenväter, (Urban-Taschenbücher), 8. Aufl., Stuttgart 1993, 32–42.

9 KÖNIG, Clemens, 26. Eine ausführliche Auflistung aller Quellen bietet FEULNER, Clemens, 21; außerdem HARNACK, Geschichte, 6–9. Gründlich besprochen werden die wichtigsten davon bei KÖNIG, Clemens, 29–44.

10 Sehr skeptisch sind z. B. GRANT, Robert M., Early Alexandrian Christianity. In: ChHist 40/2, (1971), 133–144; NEYMEYR, Lehrer, 42–50; VAN DEN BROEK, Roelof, The Christian „School“ of Alexandria in the Second and Third Centuries. In: van den Broek, Roelof (Hrsg.), Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 39), Leiden 1996, 197–205. Deutlich optimistischer sind SCHOLTEN, Clemens, Die alexandrinische Katechetenschule. In: JbAC 38, (1995), 16–37; VAN DEN HOEK, Annewies, How Alexandrian was Clement of Alexandria? – Reflections on Clement and his Alexandrian Background. In: HeyJ (The Heythrop Journal) 31/2, (1990), 179–194; und noch stärker DIES., The „Catechetical“ School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. In: HThR 90/1, (1997), 59–87, zusammenfassend ebd., 85–86; außerdem OSBORN, Clement, 19–24; WYRWA, s.v. Clemens (LACL), 152; KÖNIG, Clemens, 36–44 und v. a. 45–77.

11 Belege siehe oben, Anm. 10.

12 KÖNIG, Clemens, 28.

13 Euseb. praep. Ev. 2,2,64; Beleg nach FEULNER, Clemens, 25.

14 Strom. 1,11,2. Eine ausführliche Diskussion der möglichen Kandidaten bietet KÖNIG, Clemens, 44–74; für eine kurze Übersicht vgl. MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 101; FEULNER, Clemens, 25–26.

15 Strom. 1,11,1–3.

16 Die frühesten Belege finden sich bei Euseb. hist. eccl. 5,10,1–11,5 ; 6,3,3; 6,6. Zur weiteren Quellenlage vgl. z. B. VAN DEN BROEK, School, 198–199.

„Die sogenannte alexandrinische Katechetenschule zur Zeit des Origenes ist insbesondere in der jüngeren Forschungsgeschichte Gegenstand einer intensiven Diskussion, so daß sie geradezu aus- und überinterpretiert scheint.“<sup>17</sup>

Daher sollen hier auch nur einige wenige, für die vorliegende Fragestellung relevante Aspekte kurz angeschnitten werden, ansonsten wird auf die wichtigste Literatur verwiesen.<sup>18</sup>

In der älteren Forschung wurde spätestens seit G. Bardys<sup>19</sup> Kritik an Eusebius die Existenz einer kirchlich eingebundenen Schule bestritten<sup>20</sup> und Clemens selbst mit seinem Lehrbetrieb immer weiter von der christlichen Gemeinde Alexandrias weggerückt<sup>21</sup>. In der neueren Forschung wurde er dagegen wieder deutlich der christli-

**17** TLOKA, Jutta, Griechische Christen – Christliche Griechen: Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 30), Tübingen 2005, 112.

**18** Zu den miteinander verbundenen Fragen nach Clemens, seiner Stellung zur Gemeinde und der alexandrinischen Katechetenschule vgl. aus der umfangreichen Literatur BARDY, Gustave, Aux origines de l'École d'Alexandrie. In: RSR 27, (1937), 65–90; BARDY, Gustave, Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie. In: VivPen 2, (1942), 80–109; KNAUBER, Adolf, Katechetenschule oder Schulkatechumenat? – Um die rechte Deutung des „Unternehmens“ der ersten großen Alexandriner. In: TThZ 60, (1951), 243–266; HORNSCHUH, Manfred, Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule. In: ZKG 71, (1960), 1–25, 193–214; MÜLLER, Caspar D.G., s.v. Alexandrien I: Historisch. In: TRE 2, (1978), 248–261, hier 253–254; MEES, Michael, Die frühe Christengemeinde von Alexandrien und die Theologie des Klemens von Alexandrien. In: Lateranum N.S. 50, (1984), 114–126; NEYMEYR, Lehrer, 42–45 und 86–95; VAN DEN HOEK, How Alexandrian; SCHOLTEN, Katechetenschule; VAN DEN BROEK, Roelof, Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert. In: van den Broek (Hrsg.), Studies in Gnosticism, 181–196; VAN DEN BROEK, School; VAN DEN HOEK, School; LE BOULLUEC, Alain, Die „Schule“ von Alexandrien. In: Pietri, Luce (Hrsg.), Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur – Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250), (Die Geschichte des Christentums von den Anfängen bis zur Gegenwart 1), Freiburg i. Br. 2003, 576–621; JAKAB, Ecclesia alexandrina, 91–106; WYRWA, Lernen, hier v.a. 279–302; TLOKA, Griechische Christen, 112–124; OSBORN, Clement, 19–24; HÄGG, Henny Fiskå, Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism, (Oxford Early Christian Studies), Oxford, Bergen 2006, 55–60; KÖNIG, Clemens, 75–88 und 184–197; ITTER, Andrew C., Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria, (Supplements to Vigiliae Christianae 97), Leiden, Boston 2009, 7–15; HEINE, Origen, 48–51 und 54–56.

**19** BARDY, origines; DERS, l'histoire. Einen guten Überblick über die Literatur bieten z.B. NEYMEYR, Lehrer, 42–45; SCHOLTEN, Katechetenschule, 17 mit Anm. 3; VAN DEN HOEK, School, 59–60, Anm. 1.

**20** Vgl. z.B. schon MUNCK, Johannes, Untersuchungen über Clemens von Alexandria, (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 2), Stuttgart 1933, 173–175, 185 und 227–228. Zum Einfluss G. Bardys siehe NEYMEYR, Lehrer, 44, der im ausdrücklichen Anschluss meint „daß sich die Vorstellung einer institutionalisierten ‚alexandrinischen Katechetenschule‘ als ein Konstrukt des Eusebius zu erkennen gibt.“ Zusammengefasst werden die wichtigsten Argumente gegen die Annahme einer gemeindlichen ‚Schule‘ bei NEYMEYR, Lehrer, 42–45; van den BROEK, School, 199–202; vgl. auch HEINE, Origen, 48–51 und 57–60.

**21** Zur Distanz zwischen Clemens und der christlichen Gemeinde vgl. die Darstellung dieser von ihm aber abgelehnten Position bei NEYMEYR, Lehrer, 86–87. Repräsentative Beispiele sind MUNCK, Clemens, 173–175 und 185; sowie HORNSCHUH, Leben, 199, Anm. 74: „An der verfassten Kirche, ihren Ämtern und Gottesdiensten, lebte Klemens im Grunde vorbei.“; außerdem CAMPENHAUSEN, Griechi-

chen Gemeinde angenähert.<sup>22</sup> In unterschiedlicher Akzentuierung lässt man ihn wieder in großer Nähe zur alexandrinischen Gemeinde lehren.<sup>23</sup> Selbst der Gedanke eines der Gemeinde verbundenen Schulwesens findet seit den wichtigen Studien von A. van den Hoek wieder Vertreter.<sup>24</sup> A. Le Boulluec formuliert pointiert: „Seine Rolle als Lehrer übte er nicht in einer privaten, unabhängigen Schule aus, da sich diese nicht von der institutionellen Kirche trennen lässt.“<sup>25</sup> Insgesamt ist das Bild, das A. van den Hoek entwirft, von beeindruckender Schlüssigkeit und sie dürfte weitgehend im Recht sein.<sup>26</sup> Nach A. van den Hoek haben beispielsweise auch A. Le Boulluec, D. Wyrwa, H. Hägg und H. König<sup>27</sup> das Bild des Clemens als eines von Seiten der Gemeinde anerkannten Lehrers innerhalb eines gewissen institutionell-kirchlichen Rahmens weiter bekräftigt.

Ob man nun in Clemens einen der alexandrinischen Gemeinde nur nahestehenden Lehrer sieht oder ob man ihn sogar innerhalb des institutionellen Rahmens dieser Gemeinde lehren lässt, für die vorliegende Fragestellung ist als positiver Ertrag festzuhalten: Es kann als plausibel angenommen werden, dass die Haltung des Clemens zur ‚Soldatenfrage‘ sich innerhalb des in der alexandrinischen Christengemeinde

---

sche Kirchenväter, 33 und 42: „Klemens [ist] unter allen Kirchenvätern ohne Zweifel der ‚unkirchlichste‘, d.h. der organisierten Kirche gegenüber gleichgültigste gewesen [...]“; CHADWICK, Kirche, 110–111.

**22** Vgl. z.B. MEES, Christengemeinde; NEYMEYR, Lehrer, 86–95; VAN DEN HOEK, How Alexandrian; SCHOLTEN, Katechetenschule, 35; VAN DEN BROEK, School; VAN DEN HOEK, School; LE BOULLUEC, Schule, hier v.a. 583–586; OSBORN, Clement, 19–24; JAKAB, Ecclesia alexandrina, 131–133; TLOKA, Griechische Christen, 114; WYRWA, Lernen, 291–301; KÖNIG, Clemens, 75–88 und 184–197.

**23** Vgl. exemplarisch NEYMEYR, Lehrer, 95: „Clemens [...] übte seine Lehrtätigkeit in lebendigem Kontakt mit der christlichen Gemeinde aus. Er unterrichtete nicht im Rahmen einer privaten Schule, doch bleibt offen, in welchem konkreten Verhältnis er zur christlichen Gemeinde stand [...]“. Ähnlich auch VAN DEN BROEK, School, 200–202; TLOKA, Griechische Christen, 114; SCHOLTEN, Katechetenschule, 35. Zur Kritik an C. Scholten vgl. aber FÜRST, Alfons, Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus – Studien zur antiken Theologiegeschichte, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 115), Berlin, Boston 2011, 73.

**24** VAN DEN HOEK, How Alexandrian, zusammenfassend z.B. 108; DIES., School., zusammenfassend z.B. 85–86.

**25** LE BOULLUEC, Schule, 584.

**26** Vgl. aus einer anderen Richtung kommend auch noch einmal SCHOLTEN, Katechetenschule, 35, zur Möglichkeit einer kirchlichen Beauftragung des Clemens. Sein Gedankengang ist auch im Rahmen der Thesen von A. van den Hoek noch immer richtig. Allerdings erscheint es z.B. trotz VAN DEN HOEK, School, 77–79; und LE BOULLUEC, Schule, 585–586, weiterhin unwahrscheinlich, dass Clemens das Amt eines Presbyters bereits in Alexandria ausgeübt hat. Hier ist auch z.B. WYRWA, Lernen, 298, sehr kritisch und stellt das zu Recht in Frage. Vgl. auch die Diskussion bei JAKAB, Ecclesia alexandrina, 125, sieht eine Leserschaft, die sehr uneinheitlich ist und sowohl aus dem Christentum nahestehenden Heiden wie auch aus dem „l’esprit grecs“ etwas zu sehr zugetane Christen besteht.

**27** LE BOULLUEC, Schule, 579–586; WYRWA, Lernen, 296–301; vgl. z.B. ebd., 298; außerdem WYRWA, Dietmar, Das alexandrinische Christentum: Überblick. In: Riedeweg/Horn/Wyrwa (Hrsg.), Philosophie der Kaiserzeit, 924–927, hier 925; HÄGG, Clement, 57–59; KÖNIG, Clemens, 151, 157–159 und 184–189 mit Anm. 166 und Anm. 175.

Vertretbaren befunden, wenn nicht sogar deren Standpunkt entsprochen haben dürfte.<sup>28</sup>

### 3.2.2 Werk

Die Hauptwerke des Clemens, die auch das hier behandelte Quellenmaterial liefern, sind der *Protrepticus*, der *Paedagogus* und die *Stromata*.<sup>29</sup> Sie sollen im Folgenden bereits vor der Interpretation einführend betrachtet werden, da es sich aufgrund des Charakters der Belege empfiehlt, die einzelnen Texte nach ihrem inhaltlichen Gewicht für die vorliegende Fragestellung anzuordnen, nicht nach ihrer Zugehörigkeit zu den jeweiligen Schriften.

#### Protrepticus

Beim etwa um das Jahr 195 n. Chr. zu datierenden *Protrepticus*<sup>30</sup> – O. Stählin übersetzt „Mahnrede an die Heiden“<sup>31</sup> – handelt es sich um eine protreptische, das heißt werbende Schrift. Sie gehört in rhetorischer Hinsicht zum *genus deliberativum*, der beratenden Beredsamkeit.<sup>32</sup> Dieses *genus* der Rede kam vor allem im politischen Bereich

---

**28** Bei der Frage, ob die Lehrtätigkeit des Clemens v.a. eine ‚wissenschaftliche‘ Betätigung als ‚Hochschullehrer‘ war (vgl. SCHOLTEN, Katechetenschule, 35–37; (vorsichtiger) MARKSCHIES, Lehrer, 117–118; FÜRST, Origenes, 63–65) oder ob er in seiner Schule in Anlehnung an paed. 1,3,3 eine sehr breite Lehrtätigkeit entfaltet hat (vgl. MEES, Christengemeinde, 119–120; NEYMEYR, Lehrer, 50–96, v. a. 87 und 95; VAN DEN HOEK, School, 67–79, v. a. 71; LE BOULLUEC, Schule, 580–581 und 584; WYRWA, Lernen, 287–291 und 297–298; KÖNIG, Clemens, 75–88, 89–105 und 155–159), sollte der Annahme einer weitgefächerten Lehrtätigkeit der Vorzug gegeben werden.

**29** Zu weiteren Werken des Clemens vgl. u. a. Des Clemens von Alexandria Mahnrede an die Heiden, Der Erzieher Buch I, aus dem Griech. übers. von Otto STÄHLIN, (BKV 2. Reihe, Bd. 7), München 19, 20–41; HARNACK, Geschichte, 3–23; MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 103; NEYMEYR, Lehrer, 81–84; WYRWA, s.v. Clemens (LACL), 152–153; OSBORN, Clement, 5; FEULNER, Clemens, 34–38; WYRWA, Clemens, 933–934.

**30** Als Textgrundlage dient die Ausgabe von O. Stählin (Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* und *Paedagogus*, hrsg. und übers. von Otto STÄHLIN, (GCS 55 [ursprüngl. Bd. 12]), 3., durchges. Aufl. v. Ursula TREU, Berlin 1972). Außerdem wurde auch Clementis Alexandrini *Protrepticus*, ed. Miroslav MARCOVICH, (Supplements to Vigiliae Christianae 34), Leiden 1995, herangezogen. Zum *Protrepticus* vgl. ALTANER/STUIBER, Patrologie (1978), 192–193; MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 102; NEYMEYR, Lehrer, 50–54; WYRWA, s.v. Clemens (LACL), 152; FEULNER, Clemens, 29–30; KÖNIG, Clemens, 89–99; WYRWA, Clemens, 929. Zur Datierung vgl. FEULNER, Clemens, 29; HEINE, Ronald E., The Alexandrians. In: Young, Frances M. (Hrsg.), The Cambridge History of Early Christian Literature, Cambridge 2004, 117–130, hier 118; anders WYRWA, Clemens, 929, u. U. vor 189 v. Chr.

**31** STÄHLIN, Prot. u. Paed. (BKV), hier v. a. 21–22.

**32** Zum *genus deliberativum* siehe Aristot. rhet. 1,3–8; Cic. inv. 2,157–176; part. 24,83–27,97; de orat. 2,334–340; Quint. inst. 3,4,15; und v. a. 7,1–28; vgl. MARTIN, Rhetorik, 167–176; FUHRMANN, Rhetorik, 79–81.

zum Zuge. Es zielte darauf, den Hörern zu einer bestimmten Handlung, einem Verhalten oder Vorgehen ab- oder zuzuraten.<sup>33</sup>

Die Mehrheit der Forschung nimmt an, dass der *Protrepticus* an Heiden gerichtet ist und diese zur Abwendung von ihrem alten Glauben und zur Hinwendung zum Christentum auffordert.<sup>34</sup>

Dagegen hat H. König gewichtige Gründe angeführt, in den Adressaten Menschen zu sehen, die nicht mehr Heiden im eigentlichen Sinn sind, sondern der christlichen Gemeinde bereits nahestehen. Sie hätten schon eine Anfangsunterweisung erhalten<sup>35</sup>, aber den Schritt zur Anmeldung zur Taufe noch nicht vollzogen und scheuten sich wegen der ablehnenden Reaktion der Umwelt davor.<sup>36</sup> Diese Gruppe will Clemens davon überzeugen, die Eintragung in die Listen<sup>37</sup> der Taufbewerber zu wagen. Soweit dürfte H. König Recht gegenüber der bisherigen Forschung zu geben sein. Ihr entgegen<sup>38</sup> sollte allerdings festgehalten werden, dass Clemens seine Adressaten noch nicht als Christen begreift und sie auch nicht als solche anspricht.<sup>39</sup> Sie stehen vielmehr am Rand der Gemeinde, gehören aber noch nicht – auch nicht in der Weise der Kate-

<sup>33</sup> Siehe z. B. Aristot. rhet. 1,3.

<sup>34</sup> Vgl. STÄHLIN, Prot. u. Paed. (BKV), hier v. a. 21; KNAUBER, Adolf, Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation – Der Paidagogos des Clemens von Alexandrien. In: MThZ 23, (1972), 311–334, hier 316, 319 und 334; MEES, Christengemeinde, 122; MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 102; NEYMEYR, Lehrer, 50–54; CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, 34–35; WYRWA, s.v. Clemens (LACL), 152; LE BOULLUEC, Schule, 580–581; FEULNER, Clemens, 29; pointiert zuletzt OSBORN, Clement, 5 und v. a. 14: „a handbook for Christians as missionaries, taking the gospel to those who do not believe“; WYRWA, Clemens, 929. JAKAB, Ecclesia alexandrina, 131–133.

<sup>35</sup> Siehe z. B. prot. 10,96,2: Ὑμεῖς δέ, οὐ γὰρ τὰ πατρια ὑμᾶς ἐτι τῆς ἀληθείας ἀπασχολεῖ ἔθῃ προκατηχημένους, ἀκούοιτ’ ἂν ἥδη τὸ μετὰ τοῦτο ὅπως ἔχει./„Da ihr bereits die erste Unterweisung erhalten habt und euch das väterliche Herkommen nicht mehr von der Wahrheit abhält, so könnt ihr bereits hören, wie sich die darauffolgende Lehre verhält.“ (ÜS: O. Stählin). Auf diesen Text verweist KÖNIG, Clemens, 30, Anm. 25, und bespricht ihn ebd., 96–97. Anders NEYMEYR, Lehrer, 51: Der *Protrepticus* selbst sei diese erste Unterweisung und sollte (ebd., 53) „Heiden für den katechetischen christlichen Unterricht [werben] und vorbereite[n].“

<sup>36</sup> KÖNIG, Clemens, 30, Anm. 25, und 93–99. Ihr wichtigster Beleg ist prot. 10,96,2,4.

<sup>37</sup> Siehe die mit einer „Einschreibeterminologie“ (KÖNIG, Clemens, 98) verbundenen bildlichen Aufforderungen in prot. 9,82,5 und 10,108,4.

<sup>38</sup> Vgl. z. B. KÖNIG, Clemens, 161: „[...] dass diese Schrift hauptsächlich an Christen gerichtet war, die die innere Bekehrung bereits in ersten Schritten vollzogen hatten [...] und die nun vor dem Schritt in die Verbindlichkeit [...] standen.“ Das klingt im Sinne der Alten Kirche eher nach den Katechumenen als nach denen, die den Schritt zur Taufanmeldung noch vor sich her schoben. Vgl. z. B. KRETSCHMAR, s.v. Katechumenat/Katechumenen, 1–2 (unter Verweis auf Tert. paen. 6,15,17); siehe außerdem WYRWA, Lernen, 278–279. H. König ist sich allerdings bewusst, dass es letztlich um das Problem der Definition des Begriffs ‚Christ‘ im Sinne der Alten Kirche geht, vgl. ebd., 30, Anm. 25: „Christen im Vollsinn, d. h. Getaufte, sind die Hörer des *Protrepticus* nicht, aber sie sind es in einem weiteren Sinne [...].“

<sup>39</sup> Vgl. nur die dringlichen Mahnungen zur Umkehr und Taufe in 10,93–96, beides eng verbunden mit der Verheißung der Gnade und der Androhung des Gerichts (10,95,1), zwischen denen sich die Adressaten entscheiden sollen. Siehe auch prot. 10,108,3–4; 12,123,2; paed. 1,1,3–4, wo der λόγος προτρεπτικός erst zum Heil einlädt (ἐπι σωτηρίαν παρεκάλει).

chumenen<sup>40</sup> – zu ihr. Daher sollte auch nicht davon gesprochen werden, dass sich der *Protrepticus* an ‚Christen‘ richtet. Hier hat U. Neymeyr Recht, wenn er im *Protrepticus* „ein Dokument dieser präkatechumenalen Unterweisung“ sieht, die „ihren Platz vor dem katechetischen Unterricht [hat], der auf den Empfang der Taufe vorbereitet“. <sup>41</sup> Nur sieht die Zielgruppe als Heiden im Vollsinn in zu großer Distanz zur Gemeinde.

Für den Zweck dieser Untersuchung ist eine endgültige Entscheidung dieser Frage allerdings nicht nötig. Es genügt festzuhalten, dass der *Protrepticus* einen für die verbindliche Hinwendung zum Glauben werbenden Charakter hat. Damit ist er – ähnlich dem *Apologeticum* Tertullians – auf eine gewisse Außenwirkung bedacht. Es ist dieser Gesichtspunkt, den es bei der Interpretation unbedingt zu berücksichtigen gilt.

Ebenso von hohem Gewicht für die Interpretation ist die rhetorische Gliederung des *Protrepticus*. Diese ist sehr klar nachvollziehbar<sup>42</sup>: 1.) eine einleitende *narratio* (1,1–10) 2.) die *probatio* (2,11–10,110), unterteilt in a) eine *refutatio* (2,11–5,66 = wovon wird abgeraten) und b) eine *confirmatio* (6,67–10,110 = wozu wird hingerraten) 3.) die *peroratio* (11,111–12,123), die noch einmal dringlich aufruft, sich dem christlichen Glauben (verbindlich) zuzuwenden.

### Paedagogus

Der *Paedagogus*<sup>43</sup>, der in die Zeit um 197–200 n. Chr. anzusetzen ist, schließt zeitlich wie thematisch – gemäß dem Programm, das Clemens in *paed.* 1,1,1–3 entfaltet – unmittelbar an den *Protrepticus* an. Seine Zielsetzung ist, Katechumenen, also Taufbewerber, die bereits in einer engen Anbindung an die christliche Gemeinde leben und sich auf Taufe und Vollmitgliedschaft vorbereiten, in einer dem christlichen Glauben angemessenen Lebensweise zu unterrichten.<sup>44</sup> Dabei ist der *Paedagogus*

<sup>40</sup> Zu den altkirchlichen Stufen des Christwerdens vgl. KRETSCHMAR, s.v. Katechumenat/Katechumenen I (TRE); YARNOLD, s.v. Taufe III (TRE), v.a. 676–677 (zu Clemens); PASQUATO, s.v. Katechese (RAC), v.a. 432–434 (zu Clemens); außerdem FERGUSON, *Catechesis*; und besonders FERGUSON, *Baptism*, v.a. 201–443 (2. und 3. Jhd. n. Chr.) und 309–321 (zu Clemens). Ob Katechese bei Clemens schon *terminus technicus* für die Taufvorbereitung ist, ist umstritten. Angenommen wird das bei YARNOLD, s.v. Taufe III (TRE), 676 und 679; PASQUATO, s.v. Katechese (RAC), 433; außerdem VAN DEN HOEK, *School*, 67–71; WYRWA, *Lernen*, 297–298; NEYMEYR, *Lehrer*, 52. Eher skeptisch sind KRETSCHMAR, s.v. Katechumenat/Katechumenen I (TRE), 2; FERGUSON, *Baptism*, 315–316; außerdem SCHOLTEN, *Katechenschule*, 30–31; KÖNIG, Clemens, 40, Anm. 49.

<sup>41</sup> NEYMEYR, *Lehrer*, 52–53.

<sup>42</sup> Vgl. RANKIN, *From Clement*, 126; im Detail leicht abweichend davon KÖNIG, Clemens, 92–93.

<sup>43</sup> Der hier verwendete Text ist STRÄHLIN/TREU, *Prot. und Paed.* entnommen. Es wurde auch Clementis Alexandrini *Paedagogus*, ed. Miroslav MARCOVICH, (*Supplements to Vigiliae Christianae* 61), Leiden 2002, herangezogen. Zum *Paedagogus* vgl. KNAUBER, *Handbuch*; ALTANER/STUIBER, *Patrologie* (1978), 192–193; MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 102; WYRWA, s.v. Clemens (LACL), 152; FEULNER, Clemens, 30–31; KÖNIG, Clemens, 99–105; WYRWA, Clemens, 929–930. Zur Datierung vgl. FEULNER, Clemens, 30; HEINE, *Alexandrines*, 118.

<sup>44</sup> Vgl. KNAUBER, *Handbuch*, 317; LE BOULLUEC, *Schule*, 581; OSBORN, *Clement*, 14.



wohl nicht allein für die Katechumenen direkt verfasst worden, sondern wird durchaus auch als „Handbuch“<sup>45</sup> konzipiert gewesen sein, das den Katecheten Hilfestellung für ihren Taufunterricht bieten sollte.<sup>46</sup>

Im Mittelpunkt steht dabei nicht eine dogmatisch-inhaltliche, sondern vielmehr eine ganz praktische, alltägliche Situationen<sup>47</sup> erörternde Unterweisung in Fragen der Lebensgestaltung. Es handelt sich um eine Art ‚Knigge‘ für Taufbewerber und neugetaufte Christen im Alexandria des späten zweiten und frühen dritten Jahrhunderts. Durch diese ethische Belehrung sollen die neuen Christen auf die dann folgende Unterweisung in der eigentlichen Glaubenslehre vorbereitet werden.<sup>48</sup> Clemens bietet ihnen „eine ethische Ermahnung, das Richtige nicht dem Falschen und das Wichtige nicht dem Unwichtigen zu opfern.“<sup>49</sup>

Dabei sind die Adressaten schon allein von den behandelten Themen her eindeutig unter den Wohlhabenden und Gebildeten der alexandrinischen Gemeinde zu suchen.<sup>50</sup> Es dürfte sich also vorwiegend um einen bestimmten, kleineren Teil dieser Gemeinde handeln, den Clemens hier anspricht. Damit ist dieses Werk auch ein wichtiger Beleg, dass das Christentum bereits in den höheren Schichten der alexandrinischen Gesellschaft Eingang gefunden hatte.

Festzuhalten für die Interpretation ist, dass die Schrift – ähnlich Tertullians *De idolatria* und *De corona* – eindeutig in die Gemeinde hinein gerichtet ist, wenn auch primär für den wohlhabenderen Teil, und dass christliche Lebensführung vermittelt werden soll.

Auch hier ist die Gliederung für die Interpretation von Bedeutung und zugleich sehr geradlinig. Mit D. Rankin ist zu gliedern<sup>51</sup>: *narratio* (1,1), *confirmatio* (1,2–7), *re-*

45 KNAUBER, Handbuch, hier v. a. 333. Ihm folgen u. a. NEYMEYR, Lehrer, 57; VAN DEN HOEK, School, 67; LE BOULLUEC, Schule, 581; KÖNIG, Clemens, 103; WYRWA, Lernen, 298 mit Anm. 138.

46 Vgl. z. B. die für diese beiden Gesichtspunkte bahnbrechende Studie von KNAUBER, Katecheten-schule, hier v. a. 316–322; außerdem NEYMEYR, Lehrer, 54–58; VAN DEN HOEK, School, 66–67; LE BOULLUEC, Schule, 581; KÖNIG, Clemens, 102–103. Zu Katechumenat und Taufe siehe die S. 396, Anm. 40 genannte Literatur.

47 Es gibt kaum einen Lebensbereich, den er nicht in „lockerer, unpedantischer Weise“ (CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, 35; vgl. auch MÜHLENKAMP, Heiden, 151) behandelt. Es geht um Tischmanieren, den Umgang mit Alkohol, die Gestaltung des Ehelebens, Fußbekleidung, das Verhalten in Bädern, Sport etc.

48 So erklärt Clemens selbst den Sinn des *Paedagogus* in strom. 6,1,3. Vgl. dazu KNAUBER, Handbuch, 317. Diese mehr ethische als dogmatische Ausrichtung der präbaptismalen Unterweisung entspricht im Wesentlichen den Gegebenheiten der Zeit. Vgl. dazu z. B. KNAUBER, Handbuch, 323–326; KRETSCHMAR, s.v. Katechumenat/Katechumenen I (TRE), 2–3; VAN DEN HOEK, School, 70–71; FERGUSON, Catechesis, 229, 236, 265.

49 FEULNER, Clemens, 30.

50 Vgl. WYRWA, s.v. Clemens (LACL), 152; LE BOULLUEC, Schule, 589–590; JAKAB, Ecclesia alexandrina, 123–126; MÜHLENKAMP, Heiden, 148–152; WYRWA, Clemens, 930. So auch OSBORN, Clement, 22, zum *Protrepticus*.

51 RANKIN, From Clement, 126; vgl. zur Gliederung außerdem KÖNIG, Clemens, 100.



*futatio* (1,8), *confirmatio* (1,9–2,12 [sic! 2,11; AG]<sup>52</sup>), *refutatio* (2,13 [sic! 2,12; AG]), *confirmaciones* und *refutationes* (3,1–11), *confirmatio* und *peroratio* (3,12). Inhaltlich legt Clemens im ersten Buch methodische sowie thematische Grundlagen und erläutert die Heilspädagogik des guten Erziehers, des göttlichen Logos (= Christus)<sup>53</sup>. Im zweiten und dritten Buch gibt Clemens thematisch geordnet Ratschläge für das Leben im Alltag „und stellt dar, wie eine christliche Lebenshaltung die konkreten Lebensvollzüge prägen soll.“<sup>54</sup> Am Ende steht eine Doxologie, ein langes Gebet zum Logos.<sup>55</sup>

### Stromata

Die *Stromata*<sup>56</sup> sind das am schwierigsten einzuordnende Werk des Clemens. U. Neymeyr hat dazu sehr treffend festgehalten:

„[Es] muss aber der Versuch des Clemens, in den *Strom.* ‚verborgen zu sprechen, verhüllte Aussagen zu machen und schweigend zu verdeutlichen‘ [strom. 1,15,1, AG], angesichts der vielfältigen Ergebnisse der modernen Forschung auch heute noch als gelungen bezeichnet werden.“<sup>57</sup>

Von Interesse für die hier behandelte Thematik sind vor allem die Fragen nach Zielsetzung und Adressaten der Schrift, die eng mit derjenigen nach dem Verhältnis der

<sup>52</sup> Für die Unterteilung des zweiten Buches in 13 Kapitel könnte er ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, Cleveland (Hrsg.), *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, Bd. 2: Tatian, Theophilus of Antioch, Athenagoras of Athens, Clement of Alexandria, Grand Rapids 2001 [reprint 1886], folgen. Diese Übersetzung weist diese Gliederung wegen einer Zweiteilung von Kapitel 10 auf. Es könnte sich aber auch um ein Versehen handeln. In der bei ihm angegebenen (ebd., 147) Ausgabe Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*, Bd. 2, par Claude MONDÉSERT; Henri-Irénée MARROU, (*Sources chrétiennes* 108), Paris 1965, findet sich diese Untergliederung ebenso wenig, wie bei STÄHLIN/TREU, *Prot. und Paed.* oder MARCOVICH, *Paedagogus*.

<sup>53</sup> Zu Christus als dem göttlichen Logos und seiner Rolle als göttlicher Pädagoge innerhalb der Heilspädagogik Gottes vgl. VÖLKER, Walther, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, (TU 57), Berlin 1952, 98–109; MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 106–107; FEULNER, Clemens, 167–174; KÖNIG, Clemens, 310–317; KOVACS, Judith L., *Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria*. In: JECS 9 (2001), 3–25; HEINE, Origen, 57–58; WYRWA, Clemens, 950.

<sup>54</sup> KÖNIG, Clemens, 100.

<sup>55</sup> *Paed.* 3,10,101.

<sup>56</sup> Als Textgrundlage wurde Clemens Alexandrinus, *Stromata* Buch I–VI, griech./dt., hrsg. und übers. von Otto STÄHLIN, (GCS 52 [ursprüngl. Bd. 15]), neu hrsg. von Ludwig FRÜCHTEL, 4. Aufl. mit Nachträgen von Ursula TREU, Berlin 1985; und Clemens Alexandrinus, *Stromata* Buch VII und VIII, *Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae, Quis dives salvetur*, Fragmente, hrsg. und übers. von Otto STÄHLIN, (GCS 17), 2. Aufl. neu hrsg. von Ludwig FRÜCHTEL, Berlin 1970, herangezogen. Zu den *Stromata* vgl. ALTANER/STUIBER, *Patrologie* (1978), 193–194; MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 102; WYRWA, s.v. Clemens (LACL), 152–153; LE BOULLUEC, *Schule*, 581–583; OSBORN, *Clement*, 5–18; FEULNER, Clemens, 31–33; KÖNIG, Clemens, 105–131; WYRWA, Clemens, 931–933. Buch 1–5 der *Stromata* sind wohl noch in Alexandria abgefasst worden, Buch 6 und 7 dagegen nach seiner Abreise; vgl. FEULNER, Clemens, 33; HEINE, *Alexandrians*, 118.

<sup>57</sup> NEYMEYR, *Lehrer*, 59.

drei Hauptschriften untereinander zusammenhängt. Diese Fragen sollen hier nur in aller Kürze skizziert werden.

Der Zusammenhang der *Stromata* mit den beiden anderen Hauptwerken wird in der Forschung seit langem lebhaft diskutiert.<sup>58</sup> Entscheidend ist hier zunächst die Stelle paed. 1,1,1–3,3, in der Clemens die einzelnen Stufen der göttlichen Unterweisung erläutert:

„1 [1] [...] so hat das *ermahnende Wort* die Gesinnungen des Menschen als sein Arbeitsfeld zugeteilt erhalten, als ein Führer zur Gottesfurcht [...]. [2] Die Leitung aller Handlungen aber hat das *beratende [...] Wort*. Es ist aber dies alles nur *ein und dasselbe Wort* [...].

2 [1] Freilich hat das gleiche Wort auch die Aufgabe zu *lehren*, aber nicht jetzt; denn das *belehrende Wort* hat die Aufgabe, bei der Behandlung der Glaubenssätze zu erklären und zu offenbaren; der *Erzieher* dagegen, der auf das Handeln gerichtet ist, trieb zuerst zur Bildung eines sittlichen Charakters an [...].

3 [3] Da er aber bestrebt ist, uns *in heilsamem, stufenweisem Fortschreiten* zur Vollkommenheit zu führen, verwendet *der in jeder Hinsicht liebevolle Logos* die vortreffliche und für eine wirksame Ausbildung zweckmäßige Erziehungsweise, indem er *zuerst ermahnt, dann erzieht und zuletzt lehrt*.“<sup>59</sup>

Das göttliche Wort lehrt die Menschen nach Clemens auf dreifache Weise, durch Ermahnung/Ermutigung, Erziehung/Beratung sowie durch Unterweisung/Lehre.<sup>60</sup> In diesen Stufen erkennt man seit langem auch den literarischen Plan des Clemens, eine Trilogie abzufassen, in der er jeder Erziehungsstufe ein Werk zuordnet. Der *Protrepticus* stellt die ermahnende Stufe dar, der *Paedagogus* die erziehende Stufe und, nach traditioneller Auffassung<sup>61</sup>, die *Stromata* die unterweisende Stufe. Damit würden sich

58 Eine ausführliche Darstellung der Forschungsdiskussion bis in die 80er Jahre hinein bietet FEULNER, Clemens, 38–47; vgl. außerdem OSBORN, Clement, 5–15; und ITTER, Esoteric Teaching, 15–32, die auch neuere Literatur berücksichtigen.

59 Paed. 1,1,1–3,3: 1 [1] [...] **ὁ προτρεπτικός** εἵληχεν τὰ ἥθη αὐτοῦ, θεοσεβείας καθηγεμών [...]. [2] πράξεων τε ἀπασῶν **λόγος** ἐπιστατὴς **ὁ ὑποθετικός** [...] εἰς ὧν πᾶς **ὁ αὐτὸς οὗτος λόγος** [...]. 2 [1] Καίτοι καὶ **διδασκαλικός** ὁ αὐτός ἐστι λόγος, ἀλλ’ οὐ νῦν· ὁ μὲν γὰρ ἐν τοῖς δογματικοῖς δηλωτικός καὶ ἀποκαλυπτικός, **ὁ διδασκαλικός**, πρακτικός δὲ ὧν **ὁ παιδαγωγός** πρότερον μὲν εἰς διάθεσιν ἡθοιοῦσας προὔτρεψατο, [...] 3 [3] Σπεύδων δὲ ἄρα τελειῶσαι **σωτηρίῳ** ἡμᾶς **βαθμῷ, καταλλήλῳ** εἰς παιδευσιν ἐνεργῇ τῇ καλῇ συγχρήται οἰκονομία **ὁ πάντα φιλόανθρωπος λόγος**, προτρέπων ἄνωθεν, **ἐπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων**. (ÜS: O. Stählin; Hervorhebung AG). Vgl. dazu z. B. OSBORN, Clement, 5 und 14–15.

60 KOVACS, Pedagogy, 7–24, zeigt, wie der Logos und der ideale Gnostiker in ihrer Pädagogik 1.) sich den Fähigkeiten ihrer Schüler anpassen, 2.) um die Notwendigkeit einer abgestuften Unterweisung wissen, 3.) auf eine ganzheitliche (= intellektuelle, moralische, spirituelle) Formung der Person zielen, und 4.) die Notwendigkeit kennen, bestimmte Inhalte zu verhüllen, um Schüler nicht auf einer zu frühen Stufe mit ihnen zu konfrontieren. Diese Pädagogik der Anpassung an das „Vermögen“ der Adressaten entspricht dem Wirken des Logos „als Erzieher und Lehrer der Menschheit“ (WYRWA, Clements, 950).

61 Vgl. FEULNER, Clemens, 38 mit Anm. 210 (Literatur); OSBORN, Clement, 5.

die *Stromata* an getaufte Christen richten, mit dem Ziel, sie tiefer in den Glaubenslehren zu unterrichten.<sup>62</sup>

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ist diese traditionelle Sicht durch die Kritik E. de Fayes<sup>63</sup> zunehmend hinterfragt und durch eine Vielzahl von Hypothesen<sup>64</sup> ersetzt worden. In den letzten Jahren wurde dann wieder deutlicher erkannt, dass Clemens in den *Stromata* auf jeden Fall eine Form didaskalischer Unterweisung bietet, wenn auch nicht in der erwarteten geradlinig-systematischen Weise. Ob die *Stromata* nun allerdings der Didaskalos sind oder nur ein Didaskalos, ist dabei weiterhin strittig.<sup>65</sup>

Wie auch immer man sich in dieser Frage entscheidet, aufgrund der Identifikation der *Stromata* als zumindest einer Form der didaskalischen Unterweisung ist anzunehmen, dass der primäre Adressatenkreis unter getauften Christen zu suchen ist. Unter diesen sind es vor allem solche, die schon mündlich von ihm unterrichtet worden sind und denen die *Stromata* helfen sollen, sich die Inhalte zu vergegenwärtigen und sie weiter zu durchdenken.<sup>66</sup> Diese Christen will Clemens auf dem Weg hin zum wahren Gnostiker, und das heißt auch zum Lehrer und Seelenführer<sup>67</sup>, weiterhin begleiten.

Allerdings scheint Clemens auch noch mit einem weiteren Leserkreis zu rechnen und seine Schrift auch mit Blick auf diesen hin zu gestalten.<sup>68</sup> Es handelt sich dabei um Leser, die seine mündlich vorgetragene Lehre nicht gehört haben, die vielleicht noch nicht einmal Christen sind.<sup>69</sup> Mit dem Ziel zu vermeiden, dass diese seine Unterweisung missverstehen oder gar missbrauchen, hat er sich dieser verhüllenden Form bedient.<sup>70</sup> Um aber diese Leser ebenfalls auf ihrem Weg zur (christlichen) Erkenntnis zu unterstützen, durchziehen die *Stromata* auch protreptische und pädagogische Züge, durch welche die christliche Wahrheit für uneingeweihte Leser in

<sup>62</sup> Vgl. die treffende Beschreibung bei NEYMEYR, Lehrer, 59: „In seiner lehrenden, didaskalischen Funktion vermittelt der Logos also dogmatisch-theologische Inhalte, während er sich in seiner erziehenden pädagogischen Funktion mit praktisch-moralischen Fragen beschäftigt. [...] Die Adressaten der didaskalischen Unterweisung sind getaufte Christen, der διδάσκαλος unterrichtet in der ἐκκλησία.“

<sup>63</sup> Siehe dazu FEULNER, Clemens, 39–41; WYRWA, Clemens, 931.

<sup>64</sup> Siehe die S. 399, Anm. 58 genannten Forschungsüberblicke, v. a. FEULNER, Clemens, 41–47.

<sup>65</sup> Deutlich in die erste Richtung neigen LE BOULLUEC, Schule, 581–583; OSBORN, Clement, 6–7 und 14. Die zweite Position nehmen beispielsweise NEYMEYR, Lehrer, 58–63; und KÖNIG, Clemens, 125–126 und 128–130 ein. WYRWA, Clemens, 931, neigt ebenfalls in erstere Richtung, meint aber, es „bleiben Fragen offen“.

<sup>66</sup> Einen guten Überblick über die Bedeutung der platonischen Reflexion zum Wert und Unwert schriftlicher Unterweisung und mündlichen Lehre für das Denken des Clemens vgl. LE BOULLUEC, Schule, 581–582; sowie OSBORN, Clement, 12–14 und 16–17.

<sup>67</sup> Vgl. NEYMEYR, Lehrer, 73–79. Zum ‚Wahren Gnostiker‘ als einem vollendeten Lehrer vgl. KOVACS, Pedagogy.

<sup>68</sup> Vgl. KÖNIG, Clemens, 122–131; KOVACS, Pedagogy, 23–24.

<sup>69</sup> Siehe z. B. strom. 1,1,6,3 und 1,1,14,4.

<sup>70</sup> Siehe z. B. strom. 1,1,15,1 (unmittelbar auf 1,1,14,4 folgend). Vgl. NEYMEYR, Lehrer, 79; LE BOULLUEC, Schule, 582; KÖNIG, Clemens, 117–119 und 129–131. Das Thema „use of concealment“ in der Pädagogik des Clemens behandelt eingehender KOVACS, Pedagogy, 17–24.

angemessener Weise vermittelt wird.<sup>71</sup> Durch seinen teilweise verhüllenden und vielschichtigen Stil kann er sein Werk dieser vielfältigen Leserschaft anpassen und ihnen allen auf ihrer Suche nach Erkenntnis dienen. Der christlichen Leserschaft, der die didaskalischen Züge gelten, steht in dem vielfach nur Angedeuteten und Verborgenen der Weg zur vertieften Erkenntnis des Glaubens offen. Diesen Weg können sie mit dem Wissen um die bereits mündlich erhaltene Unterweisung des Clemens und im existentiellen Nachvollzug des Gelehrten<sup>72</sup> gehen.

Zu den *Stromata* gilt es festzuhalten, dass sie auf jeden Fall zu einem gewichtigen Teil der Unterweisung von Christen dienen, wenn auch nicht ausschließlich. Diese Christen sollen zur reifen Glaubenserkenntnis geführt werden. Damit setzen die *Stromata* die ersten beiden Schriften des Clemens voraus und führen sie weiter. Sie sind also als ein Werk christlicher Glaubenslehre im weitesten Sinn zu lesen, das neben anderen Themen auch eine Unterweisung in Fragen christlicher Ethik bietet. Damit sind die dort angesprochenen Problemstellungen, beispielsweise zu Krieg und Gewaltanwendung, für die Erarbeitung der ‚christlichen‘ Position des Clemens von großer Bedeutung. Gleichzeitig stellt allerdings die verhüllende Form der *Stromata* die Interpretation der konkreten Texte vor nicht geringe Herausforderungen.

### 3.3 Textinterpretation

#### 3.3.1 Die Haupttexte

Bei diesen Haupttexten handelt es sich um prot. 10,100,4, paed. 2,11,117,2 und paed. 3,12,91,2, wobei die beiden zuletzt genannten Stellen mit Blick auf ihre Bedeutung für die hier diskutierte Fragestellung in umgekehrter Reihenfolge besprochen werden. Diesen drei Texten aus dem *Protrepticus* und dem *Paedagogus* ist gemeinsam, dass das Thema Soldatendienst in der einen oder anderen Weise direkt angesprochen und in zwei Fällen unter einer ethisch relevanten Fragestellung behandelt wird.

Ein Text, der in der Forschung seit A. Bigelmair und A. von Harnack gelegentlich ebenfalls angeführt wird<sup>73</sup>, nämlich paed. 2,12,121,5<sup>74</sup> soll hier nicht weiter untersucht

---

<sup>71</sup> Vgl. KÖNIG, Clemens, 128–131 mit Anm. 300. Bereits ebd. 118, schreibt sie sehr treffend: „Er rechnet keineswegs nur mit frommen und ernsthaften Lesern, sondern auch mit unerfahrenen, mit lässigen, mit solchen, denen nichts heilig ist; [...] und vor allem natürlich mit denen, die sich um Erkenntnis bemühen [...]. Sie alle sollen aus seinem Werk Nutzen ziehen können auf die ihnen je eigene Weise: Allen will er alles werden, ‚um alle zu gewinnen‘, wie er Paulus zitierend sagt [strom. 1,15,5; AG].“ Siehe auch KOVACS, Pedagogy, 21–24; OSBORN, Clement, 24: „Today, his enigmatic Stromateis are seen as an invitation rather than an exclusion.“ Dagegen meint LE BOULLUEC, Schule, 582, dass die verhüllende Form gewählt wurde, weil sie „die Uneingeweihten fernhält“.

<sup>72</sup> Vgl. OSBORN, Clement, 10–11; WYRWA, Lernen, 297.

<sup>73</sup> BIGELMAIR, Beteiligung, 181; HARNACK, Militia Christi, 58, Anm. 1; CADOUX, Christian Attitude, 232; SCHÖPF, Tötungsrecht, 221.

werden, da er – gegen die genannten Autoren – nichts zum Thema beiträgt.<sup>75</sup> Im Zusammenhang geht es um das Tragen von Schmuck, das Clemens kritisiert. Die Erwähnung der Soldaten geschieht hier in derartig beiläufiger Weise und ist für das eigentliche Argument so nebensächlich, dass sich aus diesem Text nichts zur Haltung des Clemens zur Soldatenfrage herauslesen lässt. Auch für die Lebenswelt des Clemens, mit Blick auf die Frage nach der Kenntnis christlicher Soldaten erlaubt dieser Text keine Schlussfolgerungen. Es handelt sich lediglich um eine wahrscheinlich durch das angeführte Dichterzitat aus der *Ilias*<sup>76</sup> angeregte Illustration, die vielleicht Rückschlüsse auf die Belesenheit des Clemens und seines Publikums zulässt, nicht aber für die vorliegende Problemstellung.

### 3.3.1.1 Prot. 10,100,4

#### Text

[4] Γεώργει, φαμέν, εἰ γεωργὸς εἶ, ἀλλὰ γνῶθι τὸν θεὸν γεωργῶν<sup>i</sup>, καὶ πλεῖθι ὁ τῆς ναυτιλίας ἐρῶν, ἀλλὰ τὸν οὐράνιον κυβερνήτην παρακαλῶν· στρατευόμενόν σε κατέιληφεν ἡ γνῶσις<sup>ii</sup>. τοῦ δίκαια σημαίνοντος ἄκουε στρατηγοῦ.

„[4] Bestelle dein Land, sagen wir, wenn du ein Bauer bist; aber erkenne Gott, während du das Land bebaust! Und fahre zur See, der du die Schifffahrt liebst; aber rufe immer den himmlischen Steuermann an! Als Soldaten hat dich die Erkenntnis vorgefunden; höre auf den Feldherrn, der gerechte Signale geben lässt!“

<sup>i</sup> Marcovich (Protrepticus, 148): γεωργόν

(ÜS: AG nach O. Stählin)

<sup>ii</sup> Marcovich (ebd.): (τοῦ θεοῦ)

#### Kontext

Dieser Text ist Teil der *confirmatio*<sup>77</sup> des *Protrepticus*, er gehört folglich zur positiven Darlegung dessen, wofür Clemens wirbt, zur positiven Darlegung des Christentums also, zu dem die Adressaten sich (verbindlich) hinwenden sollen. Dieser Sachverhalt ist in mehrfacher Hinsicht sehr bedeutsam. Zum einen handelt es sich hier um eine den christlichen Glauben nach außen beziehungsweise zu den Rändern der Gemeinde hin werbend darstellende Schrift. Es geht im *Protrepticus*, zumal in der *confirmatio* um

<sup>74</sup> „Jetzt wollen aber auch die Soldaten mit Gold geschmückt sein, da sie nicht einmal jenes Dichterwort gelesen haben: ‚Er, der mit goldenem Schmuck in den Kampf zog gleichwie ein Mädchen törichtem Sinns.‘“ / „Ἡδὲ δὲ καὶ οἱ στρατιῶται χρυσίῳ κεκοσμηθῆναι βούλονται, οὐδὲ ἐκεῖνο ἀνεγνώκοτες τὸ ποιητικόν, „ὃς καὶ χρυσὸν ἔχων πόλεμον κίεν ἥτε κούρη νηπίη.“ (ÜS: O. Stählin).

<sup>75</sup> So mit Recht SIDER, Killing, 182. Vergleichbares gilt für die von HELGELAND, Christians (ANRW), 745, als Beispiel für die Sorge um militärische Effektivität angeführte Stelle strom. 2,18,83,3–4.

<sup>76</sup> Il. 2,872–873.

<sup>77</sup> Zur *confirmatio* im Rahmen der antiken Rhetorik siehe v. a. Cic. inv. 1,34–77; die positive Beweisführung behandelt außerdem ausführlich Quint. inst. 5,1–12; vgl. MARTIN, Rhetorik, 95 ff. Cicero schreibt (inv. 1,34): *confirmatio est, per quam argumentando nostrae causae fidem et auctoritatem et firmitatem adiungit oratio.* / „Die Bekräftigung ist es, mit deren Hilfe die Rede durch Beweisführung unserer Sache Glaubwürdigkeit, Gewicht und Stütze verleiht.“ (ÜS: Th. Nüßlein).

eine positive Außendarstellung. Bis zu einem gewissen Grad ist also ein Vergleich mit dem *Apologeticum* Tertullians statthaft. In letzterem hatte er ja den Soldatendienst von Christen sehr positiv dargestellt, ehe er sich dann in den innergemeindlichen Schriften mehr oder weniger scharf in eine kritische Auseinandersetzung damit begeben hat. Es wird interessant sein, zu beobachten, wie sich das Verhältnis von (zumindest teilweise) nach außen gerichteten Schriften einerseits und in die Gemeinde hinein gerichteten Schriften andererseits bei Clemens hinsichtlich der Soldatenfrage darstellen wird. Zum anderen knüpft Clemens hier sehr eng an einen Gedanken des Apostels Paulus aus seinem ersten Brief an die christliche Gemeinde in Korinth<sup>78</sup> an, was für die Interpretation von entscheidender Bedeutung sein wird.

Zum engeren literarischen Kontext: Clemens hat in prot. 10,93–96 nachdrücklich zu Umkehr und Taufe aufgerufen. Daraufhin hat er erneut die alten Götter und das ihnen zugewandte Leben dem Spott preisgegeben<sup>79</sup> und stellt dann die entscheidende Frage: „Wie nun mag man fragen, kann ich in den Himmel hinaufkommen?“<sup>80</sup>. Darauf antwortet er in prot. 10,100,1–101,3 und erläutert, wie eine Hinwendung zu Christus, der selbst der Weg ist<sup>81</sup>, und gleichbedeutend damit, wie die Erkenntnis Gottes auszu sehen hat.

In diesem Zusammenhang steht dann der hier untersuchte Absatz. Es handelt sich also um einen zutiefst positiven Text, ohne abwehrende oder gar polemische Funktion. Vielmehr soll dem Nichtchristen beziehungsweise dem am Rand der Gemeinde verharrenden Interessierten eine Anweisung zur Konversion gegeben werden, exemplarisch vorgeführt an den drei im Text genannten, sehr konkreten Beispielen, dem Bauern, dem Seemann und dem Soldaten.

### Interpretation

Damit jetzt zur eigentlichen Interpretation: Zuerst gilt es festzuhalten, dass Clemens hier den Soldaten in eine Reihe mit – im christlichen Verständnis – ehrenwerten Berufen stellt.<sup>82</sup> Das allein ist bereits ein wichtiger Punkt, will man verstehen, wie Clemens den Soldatenberuf beurteilt. Man frage sich nur, ob Clemens hätte schreiben können: ‚Wenn du Gladiator oder Prostituierte bist, wenn dich die Erkenntnis Gottes erreicht, bleibe bei deinem Beruf, ehre dabei nur Gott, den großen Gladiatorentainer oder Bordellbesitzer.‘ Undenkbar! Daraus folgt, dass der Beruf des Soldaten für Clemens zumindest grundsätzlich ein ehrenwerter Beruf sein muss, den man auch nach

<sup>78</sup> 1. Kor 7,20; siehe dazu die folgenden Ausführungen.

<sup>79</sup> Prot. 10,97–99.

<sup>80</sup> Prot. 10,100,1: Πῶς οὖν ἀνέλθω, φησὶν, εἰς οὐρανοῦς; (ÜS: O. Stählin).

<sup>81</sup> Prot. 10,100,1: „Der ‚Weg‘ ist der Herr; [...]“ / ‚Ὁδός‘ ἐστὶν ὁ κύριος, [...]. (ÜS: O. Stählin).

<sup>82</sup> So schon SCHÖPF, Tötungsrecht, 221. Zu den ‚ehrenwerten‘ Berufen vgl. GRANT, Christen als Bürger, 78–110, hier v. a. 97–101; FIENSY, Living.

der Konversion als Christ weiterhin ausüben darf; es ist zunächst ein Beruf, wie alle anderen auch.<sup>83</sup>

Der entscheidende Punkt dieses Textes, mit den Worten des Paulus gesprochen, an den sich Clemens hier anlehnt<sup>84</sup>, ist nämlich: „Jeder bleibe in der Berufung, in der er berufen wurde.“<sup>85</sup> Es gilt, in seinem alten (ehrenwerten) Beruf oder Stand weiterzuleben, aber jetzt mit einer klaren Neuausrichtung des Lebens, auch des Lebens in diesem Beruf, auf Gott hin.<sup>86</sup> Darauf weisen jeweils die Mahnungen am Ende eines jeden Satzes hin. Bemerkenswert daran ist außerdem, darauf hat bereits J. Moffat hingewiesen, dass Clemens sich nicht einmal genötigt fühlt, seine Haltung zu begründen, denn „he was stating the normal Christian principle.“<sup>87</sup>

**83** Vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 58; MOFFAT, *War*, 664; HARNACK, *Mission und Ausbreitung* (1924), 581; SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 220–221; KLEIN, *Tertullian*, 107; HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 744–745; SCHÄFKE, *Widerstand (ANRW)*, 543; JAKAB, *Ecclesia alexandrina*, 125–126, sieht in diesem Text einen Beleg für den unrevolutionären Charakter der Lehre des Clemens; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 200; HUNTER, *Research*, 90, völlig zu Recht: „explizit approval“. Zu Unrecht allerdings meint er, es sei der einzige Text ist, indem sich Clemens positiv zur Möglichkeit christlichen Heeresdienstes äußert. Bereits BIGELMAIR, *Beteiligung*, 181, stellte unter Berufung v. a. auf die drei hier untersuchten Haupttexte fest, dass Clemens „einer exklusiven Stellung gegen den Kriegsdienst überhaupt völlig fern[steht.]“ CADOUX, *Christian Attitude*, 232, kommt dem nahe, erklärt aber, dass Clemens nicht mit dem Problem von Christentum und Krieg konfrontiert war, hier also gegen seine eigentliche pazifistische Einstellung (zu Unrecht) den Soldatenberuf zu erlauben scheint. Zur Frage, ob Clemens das Problem der Gewaltanwendung und den Beruf des Soldaten unverbunden nebeneinander stehen lässt, siehe unten S. 250 f. SWIFT, *War (ANRW)*, 852, meint dagegen nur, „he comes very close to endorsing the military career in the *Protrepticus* 10,4.“; vgl. auch SWIFT, *Views*, 284. Das dürfte deutlich zu vorsichtig formuliert sein.

Andererseits verneint R. Bainton (BAINTON, *Early Church*, 199–200 [= Kirche und Krieg, 199–200]; BAINTON, *Attitudes*, 80), dass Clemens im Soldatenberuf einen normalen Beruf erblickt. Er räumt zwar ein, dass Clemens dem Christen den Verbleib im Heer gestatte, meint aber, dass die Einschränkung des zweiten Satzteils nur Polizeiaufgaben zuließe. Ähnlich KARPP, *Stellung*, 506, der in Anm. 40, auch auf R. Bainton verweist: Clemens „rechtfertigt das Verbleiben im Kriegerstand“, und zwar gemäß der Logik des Paulus, „aber er rückt den Kriegsdienst unter das Friedensgebot, das [nach prot. 11,116] dem Christen gilt“. Leider erklärt er nicht, wie man sich das praktisch vorzustellen hat. Der Verweis auf R. Bainton könnte darauf hindeuten, dass er an eine Beschränkung auf Polizeiaufgaben denkt. Vergleichbar ist die Problematik bei CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 257.

Ganz anders dagegen HORNUS, *Politische Entscheidung*, 122–123 mit Anm. 20 und 21: Er ist der Ansicht, „daß dieser Text auf keinen Fall als Zustimmung zum Militärdienst gedeutet werden kann und daß er ohne Zweifel vielmehr als Aufforderung zu verstehen ist, die Armee zu verlassen.“ Es gehe darum, „von der Unterwerfung angesichts eines menschlichen Anführers überzugehen zu der Unterordnung gegenüber dem einzig wahren Anführer, nämlich Gott selbst“. Leider erklärt er nicht, wie dazu einerseits die Parallele Konstruktion der drei Satzglieder und andererseits die unmissverständliche Bezugnahme auf das Pauluswort aus 1. Kor 7,20 passen sollen.

**84** Vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 58; MOFFAT, *War*, 664; CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 257; KARPP, *Stellung*, 506; RIESNER, *Militia Christi*, 54.

**85** 1. Kor 7,20: ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. (ÜS: LÜ 1984).

**86** Treffend formuliert HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 745: „Whatever the occupation a man undertakes is not important, but in it he must find himself in relation to God; the military profession did not disturb the Christian's relationship to God, as Clement saw it.“ Ähnlich schon MOFFAT, *War*, 664.

**87** MOFFAT, *War*, 664. Man sollte evtl. einschränkend hinzufügen das galt zumindest in Alexandria.



Interessant ist die Frage, wer mit dem „Feldherrn, der gerechte Signale geben lässt“<sup>88</sup> gemeint ist. In der Forschung wurden hier bisweilen zwei unterschiedliche Antworten gegeben. Zum einen kann es sich um den irdischen Befehlshaber handeln.<sup>89</sup> Dann würde Clemens hier eine Einschränkung hinsichtlich der Gehorsamspflicht geben. Als Christ darf man nur dem Feldherrn folgen, der gerechte Befehle gibt, aber, so müsste man dann wohl ergänzen, nicht dem, der Unrecht befiehlt.<sup>90</sup> Im Hinblick darauf, dass sich im Werk des Clemens an anderer Stelle möglicherweise auch erste Ansätze zu einer ‚Lehre vom gerechten Krieg‘ finden<sup>91</sup>, wäre das eine Option, mit der grundsätzlich zu rechnen ist. Mit Blick auf den unmittelbaren Kontext empfiehlt es sich aber, der zweiten Interpretation den Vorzug zu geben, die auch in der heutigen Forschung mehrheitlich vertreten wird. Bei dem Feldherrn handelt es sich um niemanden anderen als Gott selbst.<sup>92</sup> Darauf weist die Tatsache hin, dass bei den ersten beiden Beispielen jeweils auf Gott direkt Bezug genommen wird, er wird vom Bauern beim Pflügen erkannt, er ist der „himmlische Steuermann“<sup>93</sup>, den der Seemann anzurufen hat. Sollte M. Marcovich mit seiner Konjektur Recht haben und der Text tatsächlich γεωργόν statt γεωργών lauten<sup>94</sup>, würde das diese Überlegung noch verstärken, würde dann doch Gott selbst Bauer sein beziehungsweise sollte er als Bauer erkannt werden, die Parallele wäre also noch deutlicher. Da diese Konjektur aber auf der parallelen Struktur des Abschnitts beruht, besteht hier die Gefahr des

**88** Prot. 10,100,4: τοῦ δίκαια σημαίνοντος [...] στρατηγοῦ. (ÜS: O. Stählin).

**89** COMBES, Gustave, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris 1927, 261; EPPSTEIN, John, *The Catholic Tradition of the Law of Nations*, komm. Neuaufl., Clark 2008, 40 (= EPPSTEIN, John, *The Catholic Tradition of the Law of Nations*, Washington DC 1935, 40). Die Angabe zu G. Combes erfolgt nach BAINTON, *Early Church*, 199 (= *Kirche und Krieg*, 199); und BAINTON, *Attitudes*, 80. Den Arbeiten von R. Bainton, ist auch der Hinweis auf J. Eppstein – in der Auflage von 1935 – entnommen. Für diese Untersuchung wurde die Neuauflage von 2008 herangezogen. Außerdem könnte BIGELMAIR, *Beteiligung*, 181, in dieser Weise zu verstehen sein, auch wenn das aufgrund seines paraphrasierenden Stils nicht ganz sicher zu entscheiden ist.

**90** Eine Parallele dazu findet sich evtl. in strom. 7,7,42,7, wo vom Gehorsam gegen die Vorgesetzten (τοὺς ἡγουμένους) die Rede ist, die „die in geordneter Weise das Amt verwalten, mit dem sie von Gott betraut wurden.“ / τοὺς τεταγμένως διέποντας καθ’ ἣν ἐνεχειρίσθησαν τάξιν ἐκ θεοῦ. (ÜS: O. Stählin). Der dahinterstehende Gedanke scheint zu sein, dass man solchen Amtsträgern oder allgemein solchen Vorgesetzten, die ihr Amt in rechtswidriger Weise verwalten, nicht gehorchen muss. Vgl. SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 189, der als Parallele noch auf strom. 1,24,159,5 hinweist; RIESNER, *Militia Christi*, 56. Mit äußerster Vehemenz widerspricht HORNUM, *Politische Entscheidung*, 122, Anm. 20, dieser Interpretation von prot. 10,100,4.

**91** Siehe unten, S. 238 ff.

**92** Vgl. BAINTON, *Early Church*, 199–200 (= *Kirche und Krieg*, 199–200); KLEIN, *Tertullian*, 107; SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 221, erwägt das zumindest und sieht dadurch, falls es zutrifft, „die Möglichkeit ‚christlicher Soldaten‘ noch stärker zum Ausdruck [kommen]“. Nach CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 257, ist der Feldherr Christus. Nicht zu erschließen ist das Verständnis von CADOUX, *Christian Attitude*, 232; KARPP, *Stellung*, 506; HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 744–745; SWIFT, *War (ANRW)*, 852; RIESNER, *Militia Christi*, 54; SWIFT, *Views*, 284.

**93** Prot. 10,100,4: τὸν οὐράνιον κυβερνήτην (ÜS: O. Stählin).

**94** MARCOVICH, *Protrepticus*, 148.

Zirkelschlusses und es soll daher die Partizipialform als Lesart für die Interpretation beibehalten werden. Aber auch so ist die Parallelität der drei Sätze eng genug, um gut begründet anzunehmen, dass Clemens mit Blick auf den betreffenden Feldherren Gott meint. Erhärtert wird diese Überlegung, wenn man bedenkt, dass er in *paed.* 1,8,65,3 den Logos, also Christus, als einen „gewaltige[n] Heerführer“<sup>95</sup> bezeichnet. Der Gedanke an Gott beziehungsweise den Logos als einen στρατηγός liegt demnach eindeutig im Horizont des Clemens und kann darum auch hier ohne Bedenken angenommen werden.

### Fazit

Als Fazit lässt sich festhalten: Wird ein Soldat Christ, kann er nach Clemens selbstverständlich in seinem Beruf verbleiben, hat sich aber wie jeder andere berufstätige Christ auch bei der Ausübung dieses Berufs auf Gott hin auszurichten.<sup>96</sup> Implizit ist dann auch darin eine nicht näher bestimmte Grenze der Gehorsampflicht enthalten, die nämlich dann greift, wenn Befehle dieser Ausrichtung des Lebens auf Gott hin widersprechen. Wie das aber auszusehen hätte, thematisiert Clemens an dieser Stelle nicht näher, da es für seine rhetorische Zielsetzung auch nicht von Bedeutung ist. Bemerkenswert ist, wie unbefangen er dem bekehrten Soldaten das Verbleiben in seiner Profession gestattet, vor allem wenn man bedenkt, wie schwer sich Tertullian damit getan hat<sup>97</sup>, der sogar in *coron.* 11, wo er das Verbleiben im Heer zumindest unter bestimmten Umständen gestattet, doch ein sofortiges Ausscheiden aus dem Militärdienst – falls möglich – dringlich nahelegt.<sup>98</sup>

### 3.3.1.2 *Paed.* 3,12,91,1–3

#### Text

[1] Ἔτι περὶ ἀνεξικακίας [...]

[2] καὶ τοῖς μὲν στρατευομένοις διὰ Ἰωάννου  
παραγγέλλει ἀρκεῖσθαι μόνοις τοῖς ὀψωνίοις, τοῖς  
δὲ τελώναις μὴδὲν πλέον πράσσειν παρὰ τὰ  
διατεταγμένα· δικαστὴ δὲ, οὐ λήψῃ φησὶ

„[1] Ferner über das Ertragen von Unbill [...].

[2] Und den Soldaten befiehlt er durch Johannes, sie sollten sich mit ihrem Sold begnügen, und den Zolleinnehmern, sie sollten nicht mehr Geld einreiben, als ihnen vorgeschrieben ist. Dem Richter

<sup>95</sup> ὁ μέγας [...] στρατηγός (ÜS: O. Stählin). Siehe außerdem bereits *paed.* 1,7,54,2, wo Clemens als Illustration für den göttlichen Erzieher, der seine Kinder fürsorglich zu einer heilsamen Lebensweise anleitet, u. a. den στρατηγός heranzieht, der in Sorge um das Wohle seiner Soldaten die Schlachtreihe (ἡ φάλαγξ) ordnet.

<sup>96</sup> Siehe oben, S. 210, Anm. 83 für die Positionen der Forschung. Mit WYRWA, Clemens, 940, kann man festhalten, dass sich für Clemens „das ethische Handeln [...] zugleich als Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes [...] erweist“.

<sup>97</sup> Vgl. *idol.* 19 und *coron.* 11, hier v. a. 11,4.

<sup>98</sup> Vgl. SWIFT, War (ANRW), 852, der meint, Clemens sei hier „at odds with Tertullian“. RIESNER, Militia Christi, 59, hält fest, man könnte fast meinen, hinter den Gegnern Tertullians in *idol.* 19 Clemens zu hören.

„πρόσωπον ἐν κρίσει, τὰ γὰρ δῶρα ἐκτυφλοῖ  
ὁφθαλμοὺς βλέπόντων καὶ λυμαίνεται ῥήματα  
δίκαια· ῥύσασθε ἀδικουμένους.“

[3] Ἀλλὰ καὶ τοῖς οἰκονομικοῖς [...]

aber sagt er: „Du sollst beim Gericht nicht die  
Person ansehen; denn Geschenke blenden die  
Augen der Sehenden und verderben gerechte  
(Richter-)Sprüche.“ „Rettet die, denen Unrecht ge-  
schieht.“

[3] Aber auch den Hausverwaltern sagt er [...].“  
(ÜS: AG nach O. Stählin)

## Kontext

Bei den Texten aus dem *Paedagogus* sollen die beiden Textstellen in umgekehrter Reihenfolge behandelt werden, da die zweite Stelle inhaltlich eindeutig die gewichtigere ist. Der Text paed. 3,12,91,1–4 ist ein Teil der *peroratio*<sup>99</sup>, in der Clemens den Regeln der Rhetorik folgend noch einmal zentrale Punkte der vorhergehenden Erörterungen zusammenfasst. Er legt seinen Hörern und Lesern gebündelt sowohl methodische Überlegungen als auch wichtige praktische Lebensregeln vor.

Im unmittelbaren Kontext<sup>100</sup> erläutert Clemens unter Aufnahme eines Gedankens aus dem 1. Petrusbrief<sup>101</sup>, wie wichtig es ist, sich von dem alten, heidnischen Lebenswandel abzuwenden und das Kreuz zu nehmen<sup>102</sup>, und fährt dann fort:

„Die beste Lebensführung aber ist ein wohlgeordneter Wandel, der in vollkommener Wohlständigkeit besteht und in einer bestimmten, sicheren Kraft, die die der Reihe nach aufeinander folgenden Pflichten in rühmlicher Weise durch die Tat erfüllt und an sittlicher Haltung nicht zu übertreffen ist.“<sup>103</sup>

Um seine Hörer zu diesem „wohlgeordneten Lebenswandel“ hinzuführen, ermahnt der Erzieher (Christus) diese, da er deren Rettung wünscht<sup>104</sup>, und er bietet ihnen noch einmal „die Hauptlehren des Heils“<sup>105</sup>, die seine eigene Denkweise enthüllen und die den Weg zum Heil weisen<sup>106</sup>. Diese Hauptlehren bestehen, wie A. Knauber festhält,

<sup>99</sup> Zur Funktion der *peroratio* siehe Aristot. rhet. 3,19; Cic. inv. 1,97–109; part. 15,52–17,60; Quint. inst. 6,1; vgl. MARTIN, Rhetorik, 147–166; FUHRMANN, Rhetorik, 94–96: „der Schluss soll das Gesagte zusammenfassen [...]; er soll außerdem mit Hilfe der Amplifikation, der Steigerung, Affekte mobilisieren [...]“. (Ebd., 95).

<sup>100</sup> Vgl. dazu auch KNAUBER, Handbuch, 330–332.

<sup>101</sup> Vgl. 1. Petr 1,17–19 und 4,3.

<sup>102</sup> Paed. 3,12,85,2–3.

<sup>103</sup> Paed. 3,12,85,4: Ἡ δὲ ἀρίστη ἀγωγή εὐταξία ἐστίν, παντελής οὔσα εὐσχημοσύνη καὶ δύναμις τεταγμένη βεβαία, τῶν ἐξῆς ἀλλήλοις κειμένων ἐν ἔργῳ καλῶς ἀποδοτική, κατ’ ἀρετὴν ἀνυπέρβλητος. (ÜS: O. Stählin).

<sup>104</sup> Paed. 3,12,86,1–2.

<sup>105</sup> Paed. 3,12,87,2; τὰ κεφάλαια τῆς σωτηρίας (ÜS: O. Stählin).

<sup>106</sup> Paed. 3,12,87,2.

„in einer knappen, sehr geschickt ausgewählten Sammlung von Merksätzen aus der Heiligen Schrift ausgesprochen moralisch-asketischen Inhalts. [...] Clemens selbst nennt diese biblischen Lebensmaximen geradezu ein Kompendium des Heils (87,2: κεφάλαια τῆς σωτηρίας). Insofern sie für alle gelten und das Böse sozusagen an der Wurzel anpacken, will er sie als Beispielsammlung hierher setzen.“<sup>107</sup>

Diese so treffende Charakterisierung des Abschnitts als Sammlung von Lebensmaximen und allgemeingültigen Regeln ist für das richtige Verständnis der zu behandelnden Textstelle von größter Wichtigkeit.

In diesem Rahmen nennt Clemens dann die goldene Regel<sup>108</sup> und das Doppelgebot der Liebe<sup>109</sup> als die äußerste Zusammenfassung dieser Hauptlehren, um daraufhin „die liebevolle Lehre des Erziehers durch die mannigfachen und heilsamen Gebote vor Augen [zu] führen“<sup>110</sup>. Dieses Vorhaben führt er in zwei größeren Abschnitten aus: Zuerst, indem er die Gebote des Mose und der Propheten, also des Alten Testaments, vor Augen führt, freilich mit neutestamentlichen Einsprengseln.<sup>111</sup> In einem zweiten Schritt bietet er dann die Gemeindeermahnung der Apostel in Form einer Sammlung neutestamentlicher Mahnungen und Anweisungen dar.<sup>112</sup> Damit greift er wieder auf, was er schon in Buch 1 angeführt hatte, nämlich dass der Logos, also Christus, „in alter Zeit“<sup>113</sup> durch Mose und die Propheten Gottes Volk erzogen hatte und das Gesetz, mit Paulus gesprochen, als „Erzieher auf Christus“<sup>114</sup> gegeben worden war.<sup>115</sup> Mit dem Kommen Christi, des Erziehers schlechthin, hat dieser dann selbst die erzieherische Aufgabe übernommen<sup>116</sup> und spricht durch die Apostel.

Bei der Entfaltung der alttestamentlichen Gebote spricht Clemens daraufhin zahlreiche konkrete Einzelfälle an und bietet Antworten vor allem aus dem Gesetz des Mose und aus den Propheten sowie teilweise aus dem Neuen Testament. Hier nennt er zum Beispiel das Fasten, die Opfer, das Ertragen von Unrecht, das Verhältnis zum Staat, den Eid, das Verhalten Sklaven gegenüber und vieles mehr, was im alltäglichen

**107** KNAUBER, Handbuch, 331–332. Er bezieht diese Charakterisierung auf den Abschnitt paed. 3,12,87–96 und spricht auch (ebd., 331) von einer „Art ‚Christenspiegel‘“. Vgl. ebenfalls MÜHLENKAMP, Heiden, 166.

**108** Lk 6,31; Mt 7,12. Clemens bietet die Fassung des Lukas.

**109** Mt 22,37,39; Mk 12,30–31; Lk 10,27. Clemens verwendet die Fassung des Matthäusevangeliums.

**110** Paed. 3,12,88,3: [...] διαρετικώτερον τὸ φιλόανθρωπον τοῦ παιδαγωγοῦ διὰ τῶν ποικίλων καὶ σωτηρίων ἐντολῶν παραθετόν [...]. (ÜS: O. Stählin).

**111** Paed. 3,12,89–93.

**112** Paed. 3,12,94–96. Hier zeigt sich, dass für Clemens das Alte und das Neue Testament eine Einheit bilden. Wie FEULNER, Clemens, 199 festhält: „Aus beiden Testamenten spricht derselbe Logos-Paidagogos, wenngleich in unterschiedlicher Weise.“

**113** Paed. 1,11,96,3: πάλα (ÜS: O. Stählin). Vgl. WYRWA, Clemens, 948–949, zum Logos-Christus, dem ewigen Sohn Gottes, als dem Offenbarungsmittler des unerkennbaren Gottes der Schöpfung gegenüber.

**114** Paed. 1,11,97,1: παιδαγωγὸν εἰς Χριστόν (ÜS: O. Stählin), mit Bezugnahme auf Gal 3,24.

**115** Paed. 1,11,96,1–97,3.

**116** Paed. 1,11,97,2–3.

Leben seiner Adressaten eine Rolle gespielt haben dürfte. Gegen Ende beschließt er seine Darstellung, indem er noch einmal auf den hohen Wert der aus der Heiligen Schrift<sup>117</sup> entnommenen Beispiele für die ethische Unterweisung durch den Erzieher hinweist<sup>118</sup>:

„Diese wenigen Lehren von vielen entnimmt der Erzieher des Beispiels halber aus den heiligen Schriften selbst und legt sie seinen Kindern vor; durch sie wird das Böse sozusagen mit der Wurzel ausgerissen und das Unrecht beseitigt.“<sup>119</sup>

Im Zusammenhang dieser ‚liebvollen‘ Erziehung zu einem wohlgeordneten, christlichen Lebenswandel, wie sie sich in diesem „Christenspiegel“<sup>120</sup> ausdrückt, findet sich dann der hier zu behandelnde Text über die Standespredigt Johannes des Täufers als eines der vielen von Clemens angeführten biblischen Beispiele.

### Interpretation

Der von Clemens zitierte Text stammt aus dem Lukasevangelium, es handelt sich dabei um die sogenannte Standespredigt Johannes des Täufers.<sup>121</sup> Dieser Text spielte in der innerkirchlichen Diskussion um den Beruf des Soldaten in dieser Zeit allem Anschein nach eine wichtige Rolle, wie aus den zwei Bezugnahmen bei Tertullian<sup>122</sup> deutlich wird. Darin ermahnte Johannes eine nicht weiter bestimmte Volksmenge, Steuereinnahmer und Soldaten, die zu ihm gekommen waren, um sich taufen zu lassen, einen ehrlichen, dem kommenden Reich Gottes entsprechenden Lebensstil zu führen. Er forderte diese Soldaten aber nicht auf, ihren Beruf aufzugeben, er dürfte also ihre Tätigkeit nicht in grundsätzlichem Konflikt mit einer entsprechenden Ethik gesehen haben. Darauf schienen sich die innergemeindlichen Gegner Tertullians berufen zu haben, weswegen dieser in *De idololatria* versuchte, diesen Text heilsgeschichtlich zu entkräften und seine Gültigkeit *post Christum* zu bestreiten.<sup>123</sup> Ganz

---

**117** Vgl. FEULNER, Clemens, 199–200: „Die Heilige Schrift ist für Clemens das große Erziehungs- und Lehrbuch des Christentums und besitzt höchste Autorität. Es ist das Erziehungswerk, in dem die Menschen die göttliche Paidagogia nachlesen und meditieren können [...]. [...] Die Heilige Schrift ist für Clemens das sichere und handgreifliche Beweismittel der göttlichen Erziehung. Sie verkündet allen den Logos-Paidagogos und vermittelt den Zöglingen Zugang zu ihrem Erzieher.“ Siehe außerdem MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 105–106; OSBORN, Clement, 56–80 und hier v. a. 68–75.

**118** Vgl. VAN DEN HOEK, School, 65.

**119** Paed. 3,12,97,1: Ὅλῃα ταῦτα ἐκ πολλῶν δείγματος χάριν ἀπ’ αὐτῶν διεξεληθὼν τῶν θεῶν γραφῶν ὁ παιδαγωγὸς τοῖς αὐτοῦ παρατίθεται παισίν, δι’ ὧν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἄρδην ἐκκόπτεται κακία καὶ περιγράφεται ἀδικία. (ÜS: O. Stählin).

**120** KNAUBER, Handbuch, 331.

**121** Zum Text s. oben S. 131, Anm. 480.

**122** Idol. 19,3; coron. 11,4.

**123** Siehe oben S. 90 ff. In *De corona*, unter veränderten argumentativen Bedingungen, nutzte er diesen Text dann allerdings auch, um die eventuelle Erlaubtheit des Verbleibens im Heer für bekehrte Soldaten einzuräumen (s. oben S. 131).

anders dagegen Clemens, der dieses Wort des Johannes nicht nur als eine aktuell gültige ethische Weisung zitiert, sondern es sogar noch als ein Herrenwort, ein Wort des Logos Christus anführt, gesprochen durch Johannes, und ihm damit höchste Autorität und Aktualität zuweist.<sup>124</sup>

Dieser Sachverhalt muss kurz erklärt werden: Clemens ist in Übereinstimmung mit den Zeugnissen des Neuen Testaments<sup>125</sup> und auch der frühen Kirche<sup>126</sup> der Überzeugung, dass Christus als der ewige, göttliche Logos präexistent gewesen sei.<sup>127</sup> Wie R. Feulner festhält, ist dieser Logos für Clemens „der große Mittler zwischen Gott und Welt und Gott und Mensch. [...] Er ist das allmächtige Wort Gottes, das dieser vor aller Zeit ausgesprochen hat und das er den Menschen unaufhörlich zuspricht.“<sup>128</sup> Als präexistenter Logos hat er durch die Propheten des Alten Testaments gesprochen wie auch später durch die Apostel des Neuen Testaments.<sup>129</sup> Johannes der Täufer galt dem Clemens dabei, ebenfalls in Übereinstimmung mit dem Neuen Testament<sup>130</sup>, in heilsgeschichtlicher Hinsicht als der letzte und größte der Propheten des alten Bundes und als direkter Vorläufer und Wegbereiter Christi. So schreibt er in prot. 1,9,1–2:

---

**124** Zum Gewicht dieser Zuschreibung vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 58, wo er schreibt, Clemens habe dem Ausspruch des Täufers „den Wert eines Herrenwortes beigelegt“ und daraus folgerichtig die Konsequenz zieht, „es darf also christliche Soldaten geben, wenn sie sich vor Raub und Erpressung hüten und auf die Stimme des himmlischen Heerführers hören.“; vgl. außerdem MOFFAT, *War*, 665; SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 221; HORNUS, *Politische Entscheidung*, 123; KLEIN, *Tertullian*, 107; RIESNER, *Militia Christi*, 54. Einige Autoren wie z.B. BIGELMAIR, *Beteiligung*, 181; BAINTON, *Early Church* (= Kirche und Krieg); BAINTON, *Attitudes*, 66–84; HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 744–746; SHEAN, *Soldiering*, 100–101; SIDER, *Killing*, 182, übersehen die Bedeutung dessen, dass Clemens das Johanneswort hier als Herrenwort anführt, völlig. Unklar ist, welches Gewicht CADOUX, *Christian Attitude*, 232, und SWIFT, *War (ANRW)*, 852, diesem Sachverhalt geben. Ein vergleichbares Gewicht als Rede des Heiligen Geistes durch Johannes erhält das Wort des Johannes aus Lk 3 auch bei Origenes (hom. in Lc. 23,5), der allerdings die Antwort an die Soldaten übergeht (s. unten S. 319 ff.).

**125** Vgl. z.B. Joh 1,1–18; 1. Kor 8,6; Phil 2,6–11; Kol 1,15–20.

**126** Vgl. z.B. Ign. Magn. 6; Pol. 3; Justin Mart. Dial. 87.

**127** Vgl. FEULNER, Clemens, 118–120 und 167–169; Vgl. WYRWA, Clemens, 949–950.

**128** FEULNER, Clemens, 168; vgl. Vgl. WYRWA, Clemens, 948–949.

**129** Programmatisch: paed. 1,11,96–97; strom. 7,16,95,3. Vgl. die folgende, unvollständige (!) Auflistung aus dem *Protrepticus* und dem ersten Buch des *Paedagogus*: Der Logos spricht durch *Johannes d. T.* (prot. 1,9,2; 8,79,3; paed. 1,9,80,1); sowie durch *Mose* (prot. 8,79,1; paed. 1,2,5,1; 1,5,14,3; 1,7,56,1; 1,7,58,1; 1,7,60,1; 1,9,81,2; 1,10,91,4), *David* (paed. 1,7,61,2; 1,9,80,2; 1,9,86,1,2; 1,9,87,3; 1,10,90,1; 1,10,92,1), *Salomo* (paed. 1,9,78,4; 1,9,82,1; 1,10,90,1; 1,10,91,3; 1,10,94,3), *Psalmlisten* (paed. 1,7,61,3; 1,8,73,1), *Jesaja* (prot. 8,78,2; 8,79,3; paed. 1,5,15,3; 1,5,24,1–2; 1,8,73,1; 1,9,76,4; 1,9,77,3; 1,9,78,1,2; 1,9,80,1; 1,9,81,2; 1,10,91,4), *Jeremia* (prot. 8,78,1; paed. 1,9,77,1,4; 1,9,78,2,3; 1,9,79,1; 1,9,80,2,3; 1,9,81,1; 1,10,91,3; 1,10,92,3; 1,10,93,1), *Hesekiel* (paed. 1,9,76,2; 1,9,84,2; 1,10,91,2; 1,10,95,1), *Hosea* (prot. 8,79,2; paed. 1,7,53,3; 1,9,77,2), *Amos* (paed. 1,8,69,3), den *Apostel Paulus* (paed. 1,6,49,2).

**130** Mt 11,7–15; Lk 7,24–28.

„Wer ist also Johannes? Um es kurz zu fassen, wollen wir sagen: ‚Die mahnende Stimme des Logos, die in der Wüste ruft.‘ [...] Ein Vorläufer ist Johannes und seine Stimme eine Vorläuferin des Logos, eine einladende Stimme, vorbereitend zum Heil [...].“<sup>131</sup>

Und in paed. 1,5,24,4 heißt es von Johannes: „[...] auch Johannes, ‚der größte Prophet unter den von Frauen Geborenen‘ [...]“<sup>132</sup>.

Für Clemens spricht hier also Christus selbst durch den Mund des Johannes eine ethische Weisung aus, die selbstverständlich auch in seiner, des Clemens eigener Zeit, nach wie vor Gültigkeit besaß. Durch dieses Herrenwort wird (zumindest teilweise) aufgezeigt, welches Verhalten bei Soldaten, die im Sinne von prot. 10,100,4 zum Glauben gefunden haben, der geforderten ethischen Orientierung an dem „Feldherrn, der gerechte Signale geben lässt“<sup>133</sup> zuwiderläuft. Das heißt, gemäß der veränderten rhetorisch-argumentativen Zielsetzung beantwortet Clemens auf der fortgeschrittenen Stufe der Erziehung zum Heil, die der *Paedagogus* im Vergleich zum *Protrepticus* darstellt, die in letzterem implizit aufgeworfene und offen gelassene Frage. Orientierung an Christus bedeutet für christliche Soldaten, sich mit dem eignen Sold zu begnügen und nicht die Zivilbevölkerung erpresserisch auszubeuten.<sup>134</sup> Um eine erschöpfende Antwort dürfte es sich dabei nicht gehandelt haben, wie auch der Vergleich mit den Texten zeigen wird, die unter Umständen erste Ansätze zu einer ‚Lehre vom gerechten Krieg enthalten‘.<sup>135</sup> Es gibt noch mehr, was Soldaten im Allgemeinen und christlichen Soldaten im Besonderen verboten ist. Aber eine erste Antwort ist hiermit eben doch gegeben. Und der unmittelbare Zusammenhang, in dem es konkret um aktuelle Lebensvollzüge bei den Adressaten geht, die im Licht der elementaren Lebensregeln des göttlichen Erziehers behandelt werden, zeigt das Folgende: Clemens rechnet nicht nur mit der Existenz christlicher Soldaten, sondern regelt deren Verhalten wie das anderer Personen und Gruppen auch, nämlich durch ein Wort des göttlichen Logos.<sup>136</sup>

**131** Τίς οὖν ἔστιν Ἰωάννης; Ὡς τύπῳ λαβεῖν, ἐξέστω εἰπεῖν, φωνὴ τοῦ λόγου προτρεπτικὴ ἐν ἐρήμῳ βοῶσα. [...] Πρόδρομος Ἰωάννης καὶ ἡ φωνὴ πρόδρομος τοῦ λόγου, φωνὴ παρακλητικὴ, προετοιμάζουσα εἰς σωτηρίαν [...]. (ÜS: O. Stählin).

**132** [...] καὶ Ἰωάννης, ὁ μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης [...]. (ÜS: AG nach O. Stählin).

**133** Prot. 10,100,4: τοῦ δίκαια σημαίνοντος [...] στρατηγοῦ. (ÜS: O. Stählin). Vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 58: „Das Wort des Johannis des Täufers an die Soldaten hat er wiederholt und ihm den Wert eines Herrnwortes beigelegt; es darf also christliche Soldaten geben, wenn sie sich vor Raub und Erpressung hüten und auf die Stimme des himmlischen Heerführers hören.“ Außerdem RIESNER, *Militia Christi*, 54, der festhält, dass sich hier „Aufschluss über die Grenzen des christlichen Gehorsams im Militärdienst“ gewinnen lässt.

**134** Für die mannigfachen Möglichkeiten, welche die Soldaten dieser Zeit hatten und auch ausübten, um Geld- und Sachwerte aus der Zivilbevölkerung zu erpressen, vgl. MACMULLEN, *Soldier*, 50 – 51; 84 – 92; FUHRMANN, *Policing*, 186 – 190, 228 – 237.

**135** Siehe unten S. 238 ff.

**136** Mit BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 200, ist dieser Text ein Beleg dafür, dass Clemens von christlichen Soldaten als einem Normalfall wusste und er zeigt zusammen mit dem zuvor besprochenen und dem unmittelbar folgenden Text außerdem, dass zu seiner Zeit „bei im Osten stationierten Einheiten



## Fazit

Als Fazit lässt sich festhalten: Erneut zeigt Clemens, dass er nicht nur mit christlichen Soldaten rechnet, sondern auch dass er deren Beruf als mit dem christlichen Bekenntnis vereinbar betrachtet.<sup>137</sup> Auch das Verhalten des christlichen Soldaten, der hier um seiner selbst willen Thema ist, soll durch „die liebevolle Lehre des Erziehers durch die mannigfachen und heilsamen Gebote“<sup>138</sup> geregelt werden, damit dieser zu dem zuvor geforderten „wohlgeordnete[n] Wandel, der in vollkommener Wohlanständigkeit besteht“<sup>139</sup>, gelangt. Dabei ist der Kontrast zu Tertullian beachtlich: Während sich dieser in seinen jeweils nach außen und nach innen gerichteten Schriften sehr unterschiedlich zur Soldatenfrage äußert, bietet Clemens ein sehr viel einheitlicheres Bild. Dieser in die Gemeinde hinein gerichtete Text steht in vollkommener Übereinstimmung mit dem ersten Text aus dem mehr auf Außenwirkung bedachten *Protrepticus* und setzt diesen in gewisser Weise sogar fort. Ein vergleichbares Ergebnis wird auch der folgende Abschnitt aus dem *Paedagogus* bieten.

### 3.3.1.3 Paed. 2,11,117,1–3

#### Text

- |                                                                                                                                                                                                             |                                                                                                                                                                                               |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>[1] Γυναῖξί μὲν οὖν [...]. Πλὴν τὰ πολλὰ ὑποδήμασι<br/>χρηστέον αὐταῖς [...].</p> <p>[2] Ἄνδρι δὲ εὖ μάλα ἀρμόδιον ἀνυποδησίᾳ, πλὴν<br/>εἰ μὴ στρατεύοιτο<sup>[140]</sup>. Καὶ γὰρ πως ἐγγὺς τὸ ὑπο-</p> | <p>„[1] Den Frauen [...]. Indessen sollen sie in der<br/>Regel Schuhe tragen [...]</p> <p>[2] Für den Mann dagegen ist es ganz passend,<br/>wenn er barfuß geht, außer wenn er als Soldat</p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

mit größeren christlichen Truppenteilen zu rechnen“ ist. Anders RIESNER, *Militia Christi*, 53–54, der meint, dass es sich nur um einen seltenen Fall im Umfeld des Clemens gehandelt habe, dass dieser aber immerhin christliche Soldaten gekannt habe, was die genannten Texte zeigen würden. Und HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 745, stellt – zu Unrecht – sogar fest: „Possibly he was not aware of any such Christians, although we cannot say for certain.“ Die Einschätzungen von R. Riesner und J. Helgeland übersehen die eminent lebenspraktische Ausrichtung des gesamten Abschnitts, in dem Clemens durch die angebotenen biblischen Lebensregeln seinen Adressaten helfen will, ihren Alltag im Sinne einer christlichen, dem Logos gemäßen Lebensführung zu meistern. Siehe dazu auch unten S. 250 f. Hat man den literarischen bzw. rhetorischen Kontext (*peroratio*) im Blick, ist unverständlich wie SIDER, *Killing*, 182, der diese Stelle unter die „ambiguous texts“ (ebd., 181) einordnet, behaupten kann „Nothing in this text says anything about whether Clement thinks it is permissible for a Christian to be a soldier.“ Noch wird es dem Text gerecht, wenn er (ebd., 185, Anm. 155) meint, der Text „may suggest“, dass Clemens Christen im Heer kannte.

**137** So verstehen auch BIGELMAIR, *Beteiligung*, 181; HARNACK, *Militia Christi*, 58 mit Anm. 1; RIESNER, *Militia Christi*, 54; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 200 diese Stelle. Nahe kommen dem zumindest CADOUX, *Christian Attitude*, 232; und SWIFT, *War (ANRW)*, 852, siehe dazu S. 210, Anm. 83, und unten S. 250 f. HORNUS, *Politische Entscheidung*, 123, deutet zwar an, dass dieser Text seinem Verständnis des Clemens entgegenstehen könnte, lässt ihn dann aber fast völlig unkommentiert stehen.

**138** Paed. 3,12,88,3: τὸ φιλόανθρωπον τοῦ παιδαγωγοῦ διὰ τῶν ποικίλων καὶ σωτηρίων ἐντολῶν. (ÜS: O. Stählin).

**139** Paed. 3,12,85,4: εὐταξία ἐστίν, παντελὴς οὕσα εὐσημοσύνη (ÜS: O. Stählin).

**140** Der Ausdruck στρατεύω kann beides meinen, „Krieg führen“, „in den Krieg ziehen“, aber auch „als Soldat dienen“, „Soldat sein“. Vgl. LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert; JONES, Henry S., *A Greek-*

δεδέσθαι τῷ δεδέσθαι. Ἀσκητικώτατόν γέ τοι  
γυμνοῖς χρησθαι τοῖς ποσὶν καὶ πρὸς ὑγείαν καὶ  
εὐκολίαν εὐθετον, ἔνθα μὴ ἀνάγκη τις διακωλύοι.

[3] Εἰ δὲ μὴ ὁδεύοιμεν, ἀλλὰ μὴδὲ φέροιμεν τὴν  
ἀνυποδησίαν [...].

dient; denn das Beschuhthein ist auch wohl nahe  
verwandt mit dem Gefesseltsein. Es ist aber auch  
eine gute Übung, barfuß zu gehen; und es fördert  
die Gesundheit und die körperliche Frische, wenn  
nicht ein dringender Grund davon abhält.

[3] Wenn wir aber keinen größeren Marsch ma-  
chen, aber doch das Barfuß gehen nicht vertragen  
[...].“

(ÜS: AG nach O. Stählin)

## Kontext

Dieser Abschnitt aus dem zweiten Buch des *Paedagogus* ist ein Teil der *confirmatio*. Hier zeigt sich exemplarisch, wie Clemens alltägliche Fragen wie die nach Bekleidung, Schmuck und Fußbekleidung aufgreift und versucht, Ratschläge für einen dem christlichem Glauben angemessenen, unprätentiösen Umgang damit zu geben.

Der Text entstammt dem kurzen Kapitel über Fußbekleidung<sup>141</sup>, welches zwischen das Kapitel über die richtige Art, sich zu kleiden<sup>142</sup>, und dasjenige über den richtigen Umgang mit Schmuck<sup>143</sup> eingeschoben ist. Dort kritisiert Clemens zuerst, dass Frauen genauso wie edler Kleidung auch schmuckvollen Schuhen über das angemessene Maß hinaus zusprechen.<sup>144</sup> Dagegen wendet er ein, dass Schuhe nur zum Bedecken des Fußes und zum Schutz der Fußsohle vor Verletzungen da seien.<sup>145</sup> Frauen solle man daher schlichte weiße Schuhe erlauben und bei Wanderungen Stiefel für sie zulassen, da es sich nicht schicke, wenn sie ihren Fuß nackt zeigten, und sie sich außerdem verletzen könnten.<sup>146</sup> Darauf folgt der hier zu besprechende Text, in dem er Männern vorschreibt, barfuß zu gehen, „außer wenn er als Soldat dient“<sup>147</sup> Daraufhin erörtert er die Vorzüge des Barfußgehens, erlaubt aber Sandalen oder leichte Schuhe

---

English Lexicon, with a revised Supplement, Oxford 1996, s.v. στρατεύω, 1651; LAMPE, G.W.H., A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, s.v. στρατεύω, 1262–1263. O. Stählin übersetzt „außer wenn er als Krieger im Felde ist“ (Des Clemens von Alexandria Der Erzieher Buch II-III, Welcher Reiche wird gerettet werden?, aus dem Griech. übers. von Otto Stählin, (BKV 2. Reihe, Bd. 8), München 1934, 122). Hier wird der allgemeineren Übersetzung im Sinne von „Soldat sein“ der Vorzug gegeben. Diese Übersetzung kann das „in den Krieg ziehen“ einschließen, macht aber zugleich eine verfrühte Festlegung unnötig, wie Clemens über die reine Ausübung des Soldatenberufs hinaus zu einer möglichen Kriegsteilnahme steht.

<sup>141</sup> Paed. 2,11,116–117.

<sup>142</sup> Paed. 2,10,103–115.

<sup>143</sup> Paed. 2,12,118–129.

<sup>144</sup> Paed. 2,11,116,1–2.

<sup>145</sup> Paed. 2,11,116,2.

<sup>146</sup> Paed. 2,11,117,1.

<sup>147</sup> Paed. 2,11,117,2: πλὴν εἰ μὴ στρατεύοιτο. (ÜS: AG).

für diejenigen, die das Barfußgehen nicht vertragen. Zum Abschluss führt er Johannes den Täufer als Vorbild und Zeugen für einfache Fußbekleidung an.<sup>148</sup>

### Interpretation

Für die Interpretation dieser Stelle ist es wichtig festzuhalten, dass Clemens den Beruf des Soldaten nur beiläufig ins Spiel bringt. Anders als in *paed.* 3,12,91,4 wird er nicht um seiner selbst willen thematisiert, sondern er wird nur im Vorübergehen als eine mögliche Ausnahme von der Empfehlung des Barfußgehens erwähnt. Im Unterschied zu *paed.* 2,12,121,5 ist diese Beiläufigkeit aber nicht von der Art, dass sie keine weiteren Rückschlüsse auf die Haltung des Clemens zur vorliegenden Fragestellung erlauben würde. Denn anders als dort handelt es sich nicht nur um ein literarisch inspiriertes Beispiel, sondern er spricht den Soldatenberuf in einer Weise an, die zeigt, dass er ein Beispiel aus der Lebenswelt seiner Hörer und Leser bieten möchte, das ihnen vertraut ist und das mit Blick auf die ethische Fragestellung einen Praxisbezug aufweist. Der Dienst als Soldat kommt hier als eine mögliche Ausnahme vom Gebot des Barfußgehens in den Blick, eine Ausnahme, die im Umfeld des Clemens eine realistische Option dargestellt haben dürfte.

Diese Annahme lässt sich noch weiter absichern. Dazu muss die für heutige Ohren etwas merkwürdige Aussage des Clemens, dass das Tragen von Schuhen dem Gefesseltsein gleichkommt, näher betrachtet werden. Diese Aussage ist vor einem zweifachen Hintergrund zu verstehen. Zum einen handelt es sich um ein einfaches Wortspiel im Griechischen: Schuhe zu tragen bezeichnet Clemens in gängiger Weise als ὑποδεέσθαι<sup>149</sup>, etwas untergebunden, etwas an die Füße gebunden zu haben. Sandalen, die gängige Fußbekleidung der Zeit, wurden nämlich an den Fuß gebunden. Für das Gefesseltsein verwendet er den Ausdruck δεδέσθαι, die Perfektform von δέω<sup>150</sup>, fesseln. Zum anderen knüpft Clemens hier eng an den Stoiker Musonius Rufus an<sup>151</sup>, der im Rahmen einer Vorlesung zur angemessenen Art, sich zu kleiden, zur Einfachheit aufruft und Luxuskritik übt<sup>152</sup>:

**148** *Paed.* 2,11,117,4.

**149** Infinitiv Perfekt von ὑποδέω, darunter binden, (med.) sich die Schuhe anziehen. ὑπόδεσις oder ὑπόδημα heißt Sandale oder allgemeiner Schuh. Vgl. LSJ, s.v. ὑποδέω, 1879; s.v. ὑπόδεσις, 1878; s.v. ὑπόδημα, 1879; LAMPE, *Patristic Greek*, s.v. ὑπόδημα, 1447.

**150** Vgl. LSJ, s.v. δέω A, 383.

**151** Vgl. BERNHARDT, Rainer, *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt*, (*Historia Einzelschriften* 168), Stuttgart 2003, 207 und 209.

**152** Vgl. REYDAMS-SCHILS, C. Musonius Rufus und Lukios, 162: „Die letzten längeren Vorlesungen, die von Musonius erhalten sind, behandeln materielle Angelegenheiten wie Ernährung, Kleidung, Hausrat oder die äußere Erscheinung. [...] Im Grundsatz vertritt er die Tugend der Mäßigung und die Vorstellung vom einfachen Leben, in materieller Hinsicht die Beschränkung auf das Allernötigste.“ Außerdem DILLON, Musonius Rufus, 21: „Clothing and shelter. Both of these are for the protection of the body, nor for display, and they ought to provide moderate covering, not expensive and superfluous (D19). The best clothes are those that are most useful to the body, not those that cause foolish people to turn and

„Und besser als Sandalen an den Füßen zu haben ist es, barfuß zu gehen, für den, der es vertragen kann. Ist doch, scheint es, das ‚Untergebundensein‘ ähnlich dem Gebundensein, denn die ‚Ungebundenheit‘ gewährt den Füßen eine gewisse Freiheit und leichte Beweglichkeit, wenn sie darin geübt sind. Daher sieht man auch bei den Tagesläufern, dass sie unterwegs keine Sandalen an den Füßen haben wie auch die Läufer bei den Wettspielen, die nicht die Schnelligkeit einhalten könnten, wenn sie mit Sandalen laufen müssten.“ (R. Nickel)<sup>153</sup>

Da Clemens ebenfalls immer wieder Wert auf eine einfache, nicht dem Prunk und Luxus verschriebene Lebensweise legt, findet er hier einen passenden Bezugspunkt. Nun wählt Clemens aber andere Beispiele als Musonius. Dessen Beispiele für die Überlegenheit des barfuß Gehens, der Tagesläufer (ήμεροδρόμος, ein laufender Bote<sup>154</sup>) und der Athlet, sind aus seiner alltäglichen Lebenswelt gegriffen. Clemens wählt seine Beispiele nicht, um das barfuß Gehen zu illustrieren, sondern mögliche Ausnahmen davon.<sup>155</sup> Dennoch sind sein *exempla* ebenso alltagsnah wie die des Musonius. Sowohl der Anblick eines Soldaten wie auch die Notwendigkeit, einen längeren Fußmarsch zu unternehmen, entstammen dem alltäglichen Leben.

Diese sehr unbefangene und beiläufige Erwähnung des Heeresdienstes zeigt also, dass Clemens die Möglichkeit, dass einer seiner Adressaten als Soldat Schuhe oder Stiefel tragen könnte, nicht als Problem empfunden haben dürfte.<sup>156</sup> Schließlich wäre es sinnlos und würde auch dem ganzen Textzusammenhang nicht entsprechen, ein völlig unrealistisches Beispiel anzuführen, das in der Lebenswirklichkeit der Adressaten des Clemens überhaupt keine Rolle spielte. Und noch weniger Sinn würde es machen, als Ausnahme einen Fall einzuführen, der in den Augen des Clemens von vornherein entfällt, da er für Christen problematisch beziehungsweise gar nicht erlaubt ist, und den problematischen Charakter des Falls dann nicht einmal zu er-

---

stare. Clothing should make the body better and stronger, not weaker and worse. [...]“ Beide bieten außerdem einen sehr guten Überblick über sein Leben und Denken.

**153** Diatr. 19: καὶ τοῦ γε ὑποδεδέσθαι τὸ ἀνυποδετεῖν τῷ δυναμένῳ κρεῖττον-κινδυνεύει γὰρ τὸ μὲν ὑποδεδέσθαι τῷ δεδέσθαι ἐγγὺς εἶναι, ἢ δ' ἀνυποδησίᾳ πολλὴν εὐλυσίαν τινὰ καὶ εὐκολίαν παρέχει τοῖς ποσίν, ὅταν ἡσκημένοι ᾖσιν. ὁθεν καὶ τοὺς ἡμεροδρόμους ὁρᾶν ἔστιν οὐ χρωμένους ὑποδήμασιν ἐν ταῖς ὁδοῖς καὶ τῶν ἀθλούντων τοὺς δρομεῖς οὐκ ἂν δυναμένους σφῆξιν τὸ τάχος, εἰ δεοὶ τρέχειν αὐτοὺς ἐν ὑποδήμασιν.

**154** Vgl. LSJ, s.v. ἡμεροδρόμος, 771.

**155** Das zeigt zugleich, dass Clemens nicht einfach nur einen Topos philosophischer Luxuskritik unbesehen übernimmt, sondern ihn inhaltlich für die Bedürfnisse seines Publikums kontextualisiert. Im Gegensatz zu der Ausnahme für Soldaten, die Clemens macht, steht eine Anekdote bei Plutarch (Plut. Phoc. 4,2), der athenische Stratege Phokion habe auf dem Land und auf Feldzügen, außer bei sehr großer Kälte, weder Schuhe noch Mantel gebraucht (vgl. Bernhardt, Luxuskritik, 290).

**156** Vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 745. Selbst HORNUS, Politische Entscheidung, 123 räumt ein, dass Clemens hier „den Militärdienst als neutrale Gegebenheit, die zum täglichen Leben gehört“ versteht. Auf eine weitere Erklärung des Textes oder eine Einordnung in sein Gesamtverständnis des Clemens verzichtet er dann allerdings. Anders wieder SIDER, Killing, 182: „[...] nothing in the text says that Christians may legitimately be in the military. At the most, it shows that he knew of Christians in the military.“ Auch hier wird das Gewicht des rhetorischen Kontexts für die Deutung der Stelle nicht erkannt.

wähnen. Es sei hier noch einmal an das fiktive Beispiel mit dem Gladiator oder der Prostituierten aus dem Abschnitt zu prot. 10,100,4 erinnert.<sup>157</sup>

### Fazit

Auch hier ist in keiner Weise erkennbar, dass Clemens ein schwerwiegendes Problem mit der Existenz christlicher Soldaten hatte. Im Gegenteil, auch dieser Text aus der ethischen Unterweisung der Taufbewerber zeigt, dass Clemens diese Möglichkeit sehr „unbefangen“<sup>158</sup> als eine legitime Möglichkeit anerkennt.<sup>159</sup> Nur so ist seine Verwendung gerade dieses Beispiels in einem solchen Zusammenhang zu erklären.

### 3.3.2 Weitere Texte in Auswahl

Nachdem die drei für die vorliegende Fragestellung wichtigsten Texte aus dem Werk des Clemens, in denen er den Soldatenberuf direkt anspricht und zugleich mit einer positiven Wertung versieht, besprochen wurden, gilt es nun, sich mit einer weiteren Gruppe von Texten zu befassen. Diese Texte werden oftmals angeführt, um zu zeigen, dass Clemens trotz der gerade besprochenen Passagen doch letztlich dem Pazifismus zugewandt war.<sup>160</sup> Dabei wurden für diesen Abschnitt vor allem diejenigen Texte ausgewählt, auf die wichtige Teile der Forschung Bezug nehmen, um die pazifistische Grundhaltung des Clemens zu erweisen, oder solche Texte, welche die hier vertretene Gesamtinterpretation in Frage stellen können. Vollständigkeit ist dabei nicht angestrebt, es wurde aber mittels einer Durchsicht des Werkes des Clemens darauf geachtet, die wichtigsten und aussagekräftigsten Texte einzubeziehen.

Bei der Untersuchung dieser weiteren Texte ist es methodisch geboten zu versuchen, sie im Licht der drei schon besprochenen Haupttexte zu lesen. Diese Haupttexte

<sup>157</sup> Siehe oben S. 209.

<sup>158</sup> HARNACK, *Militia Christi*, 58.

<sup>159</sup> In diesem Sinn interpretieren diese Stelle auch BIGELMAIR, *Beteiligung*, 181; HARNACK, *Militia Christi*, 58 mit Anm. 1; CADOUX, *Christian Attitude*, 232, allerdings mit einer gewissen Reserve (s. dazu oben S. 210, Anm. 83, und S. 250 f.); SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 221; HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 745, der sie allerdings fälschlicherweise als II 118[sic!], 2 angibt; RIESNER, *Militia Christi*, 54, dem dieselbe Fehlzusweisung zu II 118[sic!], 2 unterläuft; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 200.

<sup>160</sup> So z. B. bereits CADOUX, *Christian Attitude*, 51, 64, 71–72 und 78; außerdem mit Nachdruck BAINTON, *Early Church*, 196 und 197 (= Kirche und Krieg, 195–196 und 197), wo er seinen Clemens einschließenden Überblick mit den Worten schließt: „Thus all of the outstanding writers of the East and the West repudiated participation in warfare for Christians.“ Ebenso BAINTON, *Attitudes*, 73. Außerdem sieht neuerdings SHEAN, *Soldiering*, 100–101, in einigen der hier genannten Texte „pacifist sentiments“ (ebd., 101), wenn er auch die Annahme eines frühchristlichen ‚Pazifismus‘ im modernen Sinn für die Kirchenväter zurückweist (ebd., 71–72) und die Haltung des Clemens „ambivalent“ (ebd., 100) findet. Schon SWIFT, *War (ANRW)*, 851–852; und SWIFT, *Views*, 284, fand die Haltung des Clemens schwer zu greifen und widersprüchlich.

zeigen nämlich in großer inhaltlicher Deutlichkeit die Haltung des Clemens zum Soldatenberuf. Erst von dem dort gewonnenen ‚festen Grund‘ aus kann dann nach dem Sinn der weiteren Texte und ihrer Relevanz für die Soldatenproblematik gefragt werden.<sup>161</sup> Da diese Passagen oftmals nur als Belegstellen kurz zitiert, aber selten in ihrem Kontext untersucht werden<sup>162</sup>, soll auch hier Wert auf eine kontextuelle Einbettung der Texte gelegt werden. Nach der Einzelinterpretation soll dann eine Zusammenschau versucht werden, um zu klären, ob sich eine kohärente Position des Clemens aus den unterschiedlichen Texten gewinnen lässt.

### 3.3.2.1 Strom. 4,8,59,1–61,3

#### Text

**59** [1] οὐκ ἄλλην τοίνυν πρὸς τὴν ἀνθρωπότητα φύσιν ἔχειν· ἡ γυνή, ἄλλην δὲ ὁ ἀνὴρ φαίνεται. ἀλλ’ ἢ τὴν αὐτήν, ὥστε καὶ τὴν ἀρετήν. [...]

[4] τὸ μὲν τοίνυν τὴν αὐτὴν εἶναι φύσιν τοῦ θήλεος πρὸς τὸ ἄρρεν, καθὼς θῆλυ ἐστίν, οὐ φαιμέν· πάντως γὰρ τινα καὶ διαφορὰν ὑπάρχειν προσῆκεν ἑκατέρῳ τούτων, δι’ ἣν τὸ μὲν θῆλυ αὐτῶν, τὸ δὲ ἄρρεν γέγονεν·

[...]

**61** [...] [2] ναὶ μὴν τὸ τῆς ἀνδρείας πρὸς τὸ εὐθαρσές καὶ τὸ ὑπομονητικὸν παραληπτέον, ὥς τῷ τύπτοντι τὴν σιαγὸνα παραθεῖναι τὴν ἐτέραν καὶ τῷ τὸ ἰμάτιον αἶροντι καὶ τοῦ χιτῶνος παραχωρεῖν θυμοῦ κρατοῦντας ἐρρωμένως.

**„59** [1] Es ist aber offenbar nicht so, dass hinsichtlich des Menschseins die Frau eine andere Natur hätte als der Mann; vielmehr haben beide die gleiche Natur, also auch die gleiche Tugend. [...]

[4] Damit behaupten wir nun nicht, dass ein weibliches Wesen die gleiche Natur wie das männliche habe, insoweit es weiblich ist. Denn es geziemt sich durchaus, dass beide ein unterscheidendes Merkmal an sich tragen, dessentwegen das eine weiblich, das andere männlich geworden ist.

[...]

**61** [...] [2] Indessen müssen wir auch Mannhaftigkeit bewahren, wenn es gilt, die Gemütsruhe zu wahren und die Fähigkeit zum Ertragen zu zeigen, so dass wir dem, der uns auf den Backen schlägt, auch den anderen hinhalten und dem, der uns den Mantel nimmt, auch den Rock überlassen, indem wir die Neigung zum Zorn kraftvoll beherrschen.

**161** Dass das umgekehrte Vorgehen zu einer verzerrten Interpretation der ‚Soldatentexte‘ führen kann, zeigt exemplarisch CADOUX, *Christian Attitude*, 232, der ihm dann bei der Diskussion der ‚Soldatentexte‘ Inkonsistenz mit Blick auf seinen „clear grasp of Christian principles in the abstract“ (ebd., 232) vorwirft; außerdem BAINTON, *Early Church*, 199–200 (= Kirche und Krieg, 199), der die Annahme, prot. 10,100,4 zeige, dass für Clemens der Soldatenberuf ein Beruf wie jeder andere auch sei, für „mit den oben angeführten Zitaten des Clemens, die die Verurteilung des Kriegswesens erkennen lassen, kaum vereinbar[]“ hält. Am Extremsten fällt diese, auf einem falschen methodischen Vorgehen beruhende, Fehlinterpretation bei HORNUS, *Politische Entscheidung*, 122–123, ins Gewicht, wo dieser die drei Haupttexte prot. 10,100,4; paed. 2,11,117,2; 3,12,91,2 ganz im Licht des zuvor von ihm konstruierten Pazifisten Clemens liest und dabei noch einmal weit über J. Cadoux und R. Bainton hinausgeht.

**162** Vgl. z.B. CADOUX, *Christian Attitude*, 51 und 64; CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 257; HORNUS, *Politische Entscheidung*, 89, 102, 110, 153; BAINTON, *Early Church*, 196 (= Kirche und Krieg, 195–196); SWIFT, *War* (ANRW), 851–852; SWIFT, *Views*, 284; SHEAN, *Soldiering* 100–101.

[3] οὐ γάρ τινας Ἀμαζόννας τὰ πολεμικὰ ἀνδρείας ἀσκοῦμεν τὰς γυναῖκας, ὅπου γε καὶ τοὺς ἀνδρας εἰρηγικούς εἶναι βουλόμεθα.

[3] Denn wir wollen die Frauen nicht zu einer Art von Amazonen erziehen, die im Krieg tapfer wie Männer kämpften, da wir doch sogar bei den Männern wünschen, dass sie friedfertig sind.“ (ÜS: O. Stählin)

## Kontext

Dieser Text entstammt dem vierten Buch der *Stromata*, in dem sich Clemens vor allem mit dem Martyrium, aber auch mit dem Streben nach Vollkommenheit, Askese und Apathie befasst.<sup>163</sup> In dem hier behandelten Zusammenhang wird besonders strom. 4,8,61,3 angeführt, um die grundsätzlich pazifistische Einstellung des Clemens zu erweisen.<sup>164</sup> Da diese Stelle für sich genommen nicht einfach zu verstehen ist, wurde ein größeres Stück des Textzusammenhangs in Auszügen mit angeführt, um beim Nachvollzug der Interpretation zu helfen.

Im unmittelbaren Kontext stehen Erörterungen zum Ertragen von Bedrängnissen und zur Bewährung darin, die der wahre Gnostiker aus Liebe zu Gott sucht (strom. 4,7,55).<sup>165</sup> Clemens ruft ihn zur Gelassenheit auf, angefüllt mit dem Frieden Christi, und verweist ihn auf die Beispiele der „Gerechten der alten Zeit“ als Vorbilder an „Gelassenheit der Seele und [...] Gemütsruhe“<sup>166</sup>. Daraufhin folgen zahlreiche *exempla* aus der antiken Geschichte und Literatur.<sup>167</sup> Clemens weist dann darauf hin, dass auch die Kirche voll von Leuten sei, die in dieser Grundhaltung lebten, und zwar, so betont er, Männer und Frauen<sup>168</sup>,

„[d]enn wer sein Leben nach unseren Grundsätzen führt, der kann auch ohne wissenschaftliche Bildung nach Weisheit streben (philosophieren), mag er ein Barbar sein oder ein Grieche, ein Sklave, ein Greis oder ein Kind oder eine Frau.“<sup>169</sup>

Das liegt daran, dass für alle innerhalb einer Gattung, die eine gemeinsame Natur teilen, auch dieselbe Tugend beziehungsweise Sittsamkeit zur Verfügung steht.<sup>170</sup> Um die Gültigkeit dieses Satzes auch für die Menschheit, genauer gesagt, für Männer und

<sup>163</sup> Strom. 4,1,1,1. Vgl. CHADWICK, Henry, Clement of Alexandria. In: Armstrong, Arthur H. (Hrsg.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 178.

<sup>164</sup> So z. B. CADOUX, Christian Attitude, 106; HORNUS, Politische Entscheidung, 153; BAINTON, Early Church, 196 (= Kirche und Krieg, 195); BAINTON, Attitudes, 72. SIDER, Killing, 179, zählt diesen Text zu den „implied prohibition[s] of Christian participation in the military“ (ebd., 178).

<sup>165</sup> Zum Verhältnis des wahren Gnostikers zum Martyrium vgl. VÖLKER, Gnostiker, 559–579.

<sup>166</sup> Strom. 4,7,55,4: οἱ παλαιοὶ δίκαιοι; ἀπάθειαν ψυχῆς καὶ ἀταραξίαν. (ÜS: O. Stählin).

<sup>167</sup> Strom. 4,8,56,1–58,1.

<sup>168</sup> Strom. 4,8,58,2–4.

<sup>169</sup> Strom. 4,8,58,3: ἔξεστι γὰρ τῷ καθ’ ἡμᾶς πολιτευομένῳ καὶ ἄνθρωποι γραμμάτων φιλοσοφεῖν, καὶ βάρβαρος ἢ καὶ Ἕλληνας καὶ δούλος καὶ γέροντας καὶ παιδίον καὶ γυναῖκα. (ÜS: O. Stählin).

<sup>170</sup> Strom. 4,8,58,4.



Frauen, zu erweisen, diskutiert Clemens im folgenden Abschnitt in einer Art Exkurs die identische Natur von Mann und Frau sowie die daraus abzuleitenden identischen ethischen Forderungen an beide.<sup>171</sup> Gleichzeitig räumt er darin aber ein, dass es zwischen Mann und Frau auch Unterschiede gibt, den Unterschied zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit nämlich. Das belegt er dadurch, dass er auf die allein weibliche Fähigkeit zur Schwangerschaft und zum Gebären von Kindern hinweist. Diese Unterschiede seien aber nicht in dem beiden gemeinsamen Menschsein zu verorten, sondern nur im eben verschiedenen Mann- und Frausein, das sich dann auch – unter Verweis auf mehrere Paulusstellen<sup>172</sup> – in verschiedenen Aufgabenbereichen im alltäglichen Leben ausdrückt. Der Frau wird dabei das Kindergebären und der Haushalt zugewiesen. Innerhalb dieser Aufgabenbereiche sind aber beide wieder als Menschen zu derselben Tugend und ethischen Lebensweise verpflichtet, beide sollen ihre „Lüste“<sup>173</sup> bekämpfen.<sup>174</sup> Im Anschluss daran folgt die hier zu interpretierende Mahnung an die Männer, Unrecht hinzunehmen und ihren Zorn zu beherrschen, sowie der Satz über die Amazonen. Diesem folgt dann noch der Hinweis, dass Clemens aber von Frauen bei den Sauromaten, Saken und anderen Völkern weiß, die kämpfen und andere männliche Beschäftigungen ausüben.<sup>175</sup> Diese dienen ihm als Beispiel dafür, dass Frauen nicht weniger für gewisse Tätigkeiten geeignet sind als Männer.<sup>176</sup> Er empfiehlt schließlich auch den Frauen – im christlichen Sinne – Philosophie zu treiben, trotz ihrer Unterlegenheit unter den Mann.<sup>177</sup> Damit schließt er

---

**171** Strom. 4,8,59,1–62,4. Vgl. OSBORN, Clement, 229. Für die Haltung des Clemens zur Erkenntnis- und Bildungsfähigkeit von Frauen sowie seine Vorstellungen über die Geschlechterrollen, die deutliche Anklänge an stoische Positionen aufweisen, vgl. kurz Clemens Alexandrinus, *Les Stromates*, Bd. 4, *Introd., texte critique et notes*, par Annewies VAN DEN HOEK, trad. de Claude MONDÉSERT, (*Sources chrétiennes* 463), Paris 2001, 154, Anm. 1; außerdem KINDER, Donald, *Clement of Alexandria – Conflicting Views of Women*. In: *Second Century* 7/4, (1989/1990), 213–220; einige wichtige Korrekturen zu D. Kinder bietet KÖNIG, Hildegard, *Beobachtungen zur sittlichen Autonomie der Frauen bei Clemens von Alexandrien*. In: Müller, Ludwig G. (Hrsg.), *Frauen in der Kirche – Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 1999, 166–187.

**172** 1.Kor 11; Gal 5.

**173** Strom. 4,8,60,3: αἱ ἡδοναί (ÜS: O. Stählin).

**174** Strom. 4,8,59,3–61,1.

**175** Strom. 4,8,62,1–3.

**176** Siehe v. a. seinen Gebrauch der Hundemetapher in Strom. 4,8,62,3. Vgl. VAN DEN HOEK/MONDÉSERT, *Les Stromates* 4, 158, Anm. 1: „Clément donne les Amazones et les Sarmates comme exemples d'indépendance et d'égalité. Ces femmes légendaires ont ce rôle depuis le temps de Platon; Platon les cite pour illustrer l'avantage pour l'État de l'éducation égale des filles et des garçons, cf. PLATON, *Lois* 804d-806c [...].“ Siehe auch ebd., 159, Anm. 3 und 4. Gegen A. van den Hoek scheinen die Amazonen anders als die Frauen der Sauromaten und Saken keinen positiven Vergleichspunkt darzustellen, sondern einen negativen, von dem Clemens die Christinnen abheben will. Der Vergleich mit den Amazonen gehört also noch zum vorherigen Abschnitt, während der Vergleich mit den Sauromatinnen und Sakinnen einen neuen Aspekt des Gedankengangs eröffnet.

**177** Strom. 4,8,62,4.

den Kreis und kehrt zur Bedeutung der Tugend für die ganze Menschheit, für Mann und Frau, zurück.<sup>178</sup>

### Interpretation

Es war nötig, den Kontext dieser Stelle so ausführlich aufzuzeigen, damit deutlich wird, in was für eine komplexe Argumentation sie eingeflochten ist. Dementsprechend schwierig ist die Interpretation. R. Bainton<sup>179</sup> meint, dass Clemens hier auf einen Einwand gegen seine Behauptung gleicher ethischer Normen für alle reagiert, der besagt, dass Frauen ja anders als Männer nicht zum Krieg ausgebildet würden. Als Antwort habe dieser daraufhin auch den Männern „die militärische Betätigung“<sup>180</sup> verboten. Zumindest die Erwägung, dass Clemens hier auf einen (möglichen) Einwand eingeht, kann einige Plausibilität beanspruchen. Klar scheint auch zu sein, dass er kämpfende Frauen kritisch sieht, trotz des positiv verwendeten Beispiels der Sakinnen und Sauromatinnen. Ob man aber wirklich sagen kann, dass Clemens hier Männern die „militärische Betätigung untersagt“<sup>181</sup> ist mehr als fraglich, und das umso mehr, als die bisher besprochenen, wesentlich eindeutigeren Texte genau in die gegenteilige Richtung weisen.

Der Text muss vielmehr im Zusammenhang des ganzen Kapitels über das Martyrium im allgemeinen und das Ertragen von Bedrängnissen durch den wahren, philosophisch geschulten Gnostiker<sup>182</sup> in Gelassenheit (Apathie<sup>183</sup>) und Gemütsruhe (Ataraxie) im Besonderen gelesen werden. In diesem Rahmen wünscht sich Clemens von Christen, Männern wie Frauen, dass sie die ihnen auferlegten Bedrängnisse gelassen hinnehmen und ertragen. Für die Männer macht er das in strom. 4,8,61,2 unter Aufnahme neutestamentlicher Jesusüberlieferung<sup>184</sup> sehr deutlich. Im folgenden Satz zeigt er, dass den Frauen gemäß seiner These von der gemeinsam gültigen Tugend in ihrer geschlechtlichen Unterschiedlichkeit der gleiche ethische Standard gesetzt ist. Sie sollen keine kämpfenden Amazonen werden, so wie Clemens sich auch von den Männern ein friedfertiges und gelassenes Verhalten wünscht. Die Erwähnung der Amazonen bietet Clemens dann aber die Möglichkeit, zu anderen kämpfenden Frauen überzuleiten und darauf aufbauend die zumindest annähernde Gleichwertigkeit der Frau mit Blick auf die philosophische Betätigung zu behaupten.

**178** Strom. 4,8,63,1.

**179** BAINTON, *Early Church*, 196 (= Kirche und Krieg, 195); siehe auch BAINTON, *Attitudes*, 72.

**180** BAINTON, *Early Church*, 196 (= Kirche und Krieg, 195).

**181** BAINTON, *Early Church*, 196 (= Kirche und Krieg, 195).

**182** Zum wahren Gnostiker des Clemens vgl. VÖLKER, *Gnostiker*, hier v.a. 507–609; außerdem die knappen Überblicke bei MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 110; NEYMEYER, *Lehrer*, 73–79; KÖNIG, *Clemens*, 155–160; WYRWA, *Clemens*, 941–942.

**183** Vgl. dazu VÖLKER, *Gnostiker*, 183–188 und 524–540.

**184** Lk 6,29 par. Mt 5,39–40.

### Fazit

Es geht im Zusammenhang um das Recht auf philosophische Betätigung für Männer und Frauen sowie die daraus folgende richtige Haltung den Bedrängnissen und dem Martyrium gegenüber, nicht aber um die Frage, ob es erlaubt ist, Militärdienst zu leisten. Und selbst wenn man die Mahnung aus strom. 4,8,61,3 weiter fassen und ein Stück vom unmittelbaren Kontext abheben möchte, so wird man mit R. Riesner sagen müssen, dass es dem alexandrinischen Kirchenschriftsteller „nur um die allgemeine Friedfertigkeit [ging], die natürlich auch Clemens von den Christen erwartete und sich für alle Menschen wünschte“<sup>185</sup>. Pazifismus oder eine generelle Ablehnung des Soldatendienstes für Christen wird man angesichts des unmittelbaren Textzusammenhangs einerseits und angesichts der sehr eindeutigen Zeugnisse der ersten drei untersuchten Passagen andererseits, die davor bewahren, diese Stelle zu überinterpretieren, hier nicht finden können.

#### 3.3.2.2 Paed. 1,12,98,4 – 99,1

##### Text

**98** [4] Ἀλλὰ καὶ πρὸς αὐτάρκειαν τοῦ βίου καὶ ἀπεριττότητα ἔτι τε εὐζωνόν τε καὶ εὐλυτον ὁδοιπορικὴν ἐτοιμότητα εἰς αἰδιότητα εὐζωίας παρασκευάζει [...]. [...] Οὐ γὰρ ἐν πολέμῳ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ παιδαγωγούμεθα.

**99** [1] Πολέμῳ μὲν οὖν πολλῆς δεῖ τῆς παρασκευῆς δαψιλείας τε χρῆζει ἡ τρυφή· εἰρήνῃ δὲ καὶ ἀγάπῃ, ἀφελεῖς καὶ ἀπράγμονες ἀδελφαί, οὐχ ὅπλων δέονται, οὐ παρασκευῆς ἀσώτου· λόγος ἐστὶν αὐταῖς ἡ τροφή, ὁ τὴν ἐνδεικτικὴν καὶ παιδευτικὴν ἡγεμονίαν κεκληρωμένος λόγος, παρ' οὗ τὸ εὐτελές τε καὶ ἄτυφον καὶ τὸ ὅλον φιλελεύθερον καὶ φιλάνθρωπον φιλόκαλόν τε ἐκμανθάνομεν [...].

**„98** [4] Er bereitet uns aber auch für Genügsamkeit und Anspruchslosigkeit in unserem Leben vor und ferner noch für eine durch nichts beschwerte oder gehemmte Bereitschaft zur Wanderung nach einem ewigen heiligen Leben. [...] Denn nicht im Kriege, sondern im Frieden findet unsere Erziehung statt.

**99** [1] Ein Krieg hat allerdings große Zurüstung nötig, und ein üppiges Leben erfordert großen Aufwand; aber Friede und Liebe, zwei einfache und anspruchslose Geschwister, brauchen keine Waffen, keine verschwenderische Zurüstung; der Logos ist ihre Nahrung, der Logos, dem das Amt zugefallen ist, uns zurechtzuweisen und zu züchtigen, von dem wir Einfachheit und Anspruchslosigkeit und überhaupt Freiheitsliebe und Menschenliebe und Liebe zum Edlen erlernen [...].“ (ÜS: O. Stählin)

##### Kontext

Der nächste Text findet sich im ersten Buch des *Paedagogus*, in dem Clemens das erzieherische Wirken des Logos am Menschen beschreibt, um darauf sein eigenes erzieherisches Wirken in den beiden folgenden Büchern zu gründen. Der hier behandelte Abschnitt steht am Ende des ersten Buches, wo Clemens noch einmal wichtige

<sup>185</sup> RIESNER, *Militia Christi*, 54.

Überlegungen zusammenfasst. In der Literatur wird gelegentlich auf diesen Text verwiesen, um die pazifistische Grundhaltung des Clemens zu belegen.<sup>186</sup>

Im unmittelbaren Kontext spricht Clemens davon, dass Jesus den Menschen „das wahre Leben vorzeichnet“<sup>187</sup> und uns erzieht. Er macht das durch die Gabe der Gebote, aber noch viel mehr, indem er selbst in der Inkarnation Mensch und damit zur wahren Erfüllung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen im vollsten Sinn wird.<sup>188</sup> An diesem menschengewordenen Logos haben sich die Menschen auf ihrem Weg zum Heil zu orientieren und sollen „das wahrhaft heilbringende Leben unseres Heilandes in unserem Leben treu nachbilden“<sup>189</sup>. Das Vorbild aber, das er gibt, ist das eines einfachen, bedürfnislosen Lebens, das auch den Weg des Menschen zum Heil ausmachen soll. E. Osborn bringt diesen Zusammenhang sehr gut auf den Punkt:

„Man’s upward path is guided by the example of the life of the lord; he follows the footsteps of God, who shows in human form the soundness, simplicity and sufficiency of a pilgrim who discards all baggage on the way to life eternal. Alone, uncluttered by servants, the follower of Christ chooses a simple life, taking a day at a time (paed. 1.12.98.3, 4).“<sup>190</sup>

### Interpretation

Für die Interpretation des Abschnitts ist dieser Kontext von großer Bedeutung. Clemens stellt dem Leser hier das Ideal eines einfachen und anspruchslosen Lebens in der Nachfolge Christi vor Augen. Dieses Leben kontrastiert er mit dem Leben im Krieg, das voller Bedürfnisse und Notwendigkeiten ist und daher auch sehr aufwendig. Die Erziehung des Christen zum Heil, so stellt er fest, findet nicht im beziehungsweise gemäß dem Krieg, sondern im beziehungsweise gemäß dem Frieden statt. Sie ist also nicht an einem aufwendigen Leben orientiert, wie es für den Krieg typisch ist, sondern an dem einfachen, bedürfnislosen Leben des Wanderers, der sein Ziel fest vor Augen hat. Dabei ist dieser Weg geprägt von Frieden und Liebe, die selbst anspruchslos und einfach sind.

Zunächst ist also festzuhalten, dass Clemens hier das Thema Krieg nicht um seiner selbst willen thematisiert, sondern nur als Vergleichspunkt für seine Ermahnung benutzt. Weiterhin ist das *tertium comparationis* nicht die Frage der Gewaltausübung (oder des Götzendienstes), sondern der Aufwand des Krieges, der dem den Christen empfohlenen einfachen Lebensstil widerspricht. Damit lässt sich keine

**186** So z. B. CADOUX, *Christian Attitude*, 51 und 64; BAINTON, *Early Church*, 196 (= Kirche und Krieg, 195–196); BAINTON, *Attitudes*, 72; HORNUS, *Politische Entscheidung*, 89; vorsichtiger sind hier SWIFT, *War (ANRW)*, 851–852; SWIFT, *Views*, 284; SHEAN, *Soldiering*, 101. SIDER, *Killing*, 179, zählt diesen Text ebenfalls zu den „implied prohibition[s] of Christian participation in the military“ (ebd., 178).

**187** Paed. 1,12,98,1: τὸν βίον ἡμῖν τὸν ἀληθινὸν ὑποτυπώσασθαι (ÜS: O. Stählin).

**188** Paed. 1,12,98,1–3.

**189** Paed. 1,12,98,3: τὸν σωτήριον ὄντως ἀναμαζώμεθα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν βίον (ÜS: O. Stählin).

**190** OSBORN, *Clement*, 40.

grundsätzliche Ablehnung des Soldatenberufs für Christen begründen; darum geht es Clemens aber auch nicht.<sup>191</sup>

Andererseits lässt der Hinweis auf den Gegensatz von Krieg einerseits und Liebe und Frieden andererseits durchaus auf eine kritische Sicht des Krieges schließen, wie sie sich auch in anderen Passagen seines Werkes<sup>192</sup> feststellen lässt. Denn, dass Clemens den Frieden und die Liebe dem Krieg vorzieht<sup>193</sup>, wie viele andere Schriftsteller der Antike auch – christliche wie heidnische –, steht außer Frage. Charakteristisch für seine Haltung ist hier ein paraphrasierendes Platozitat aus *strom.* 2,5,23,4:

„Das Beste ist aber weder der Krieg noch der politische Kampf; denn man muss wünschen, dass man davor bewahrt bleibt, ihrer zu bedürfen; dagegen ist Friede untereinander und zugleich freundliche Gesinnung das Beste.“<sup>194</sup>

Und es spricht für sich, dass Clemens, wenn er Christen in *prot.* 10,108,4–5 als solche, die sich „in (die Bürgerlisten) Gottes eintragen“<sup>195</sup>, unter Gottes „Gesetze“<sup>196</sup> stellt und in diese Gesetze auch das Mordverbot des alttestamentlichen Dekalogs<sup>197</sup> und das Gebot „zum Verzicht auf persönliche Gegengewalt“<sup>198</sup> aus der Bergpredigt<sup>199</sup> einbezieht.<sup>200</sup>

**191** Anders dagegen HORNUS, Politische Entscheidung, 153, der diesen Text in seinem Kapitel über „de[n] christliche[n] Antimilitarismus als offizielle[n] Standpunkt der Kirche“ (ebd., 152–179) anführt. Der Abschnitt zeige, dass Clemens sogar „die Vorbereitungen jeglicher Art, die für einen Krieg notwendig sind und zum Frieden und zur Liebe im Gegensatz stehen“ verwirft.

**192** Siehe z. B. *prot.* 3,42,1, wo Krieg auf den Menschenhass der Dämonen, d. h. der heidnischen Götter zurückgeführt wird; *paed.* 3,2,13,4–5, wo Krieg am Beispiel des trojanischen Krieges als Folge menschlicher Sünde – hier die Begierde nach Schmuck und Zierrat (ὁ καλλωπισμός; *paed.* 3,2,13,1), O. Stählin übersetzt „Putzsucht“ (StÄHLIN, *Paed.* II–III (BKV), 146) – und als Unrecht beschrieben wird; *strom.* 5,14,126,5, wo Krieg mit den Worten des Orpheus (*Orpheus Frg.* 245,11–12 [Kern]) als ein Übel (τὸ κακόν) beschrieben wird; außerdem *strom.* 7,4,23,4–5. Vgl. dazu SCHÖPF, Tötungsrecht, 219. Dass eine solche kritische Sicht des Krieges kein Alleinstellungsmerkmal christlicher Autoren ist, sondern sich auch bei heidnischen Schriftstellern findet, darauf wurde bereits hingewiesen. Siehe oben S. 142ff.

**193** Vgl. BAINTON, *Early Church*, 196 (= Kirche und Krieg, 196); BAINTON, *Attitudes*, 72; RIESNER, *Militia Christi*, 62.

**194** τὸ δὲ ἄριστον οὐθ' ὁ πόλεμος οὔτε ἡ στάσις· ἀπευκτὸν γὰρ τὸ δεηθῆναι τούτων, εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη τὸ κράτιστον. (ÜS: O. Stählin). Das Zitat stammt aus *leg.* 1,628c und lautet im Original Τὸ γε μὴν ἄριστον οὔτε ὁ πόλεμος οὔτε ἡ στάσις, ἀπευκτὸν δὲ τὸ δεηθῆναι τούτων, εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη [...] (Text nach BURNET, John, *Platonis opera*, Bd. 5,1: *Tetralogias I–II continens: Euthyphro, Apologia, Crito Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, Oxford 1907 [Nachdr. 1973]). Der Hinweis darauf stammt aus SCHÖPF, Tötungsrecht, 219–220.

**195** *Prot.* 10,108,4: εἰ δὲ σεαυτὸν ἀναγράφεις τοῦ θεοῦ (ÜS: AG).

**196** *Prot.* 10,108,4: οἱ νόμοι (ÜS: AG).

**197** *Ex* 20,13.

**198** RIESNER, *Militia Christi*, 62.

**199** *Lk* 6,29; siehe auch *Mt* 5,39.

**200** *Prot.* 10,108,5: „Wie lauten aber seine Gesetze? ‚Du sollst nicht morden, du sollst nicht ehbrechen, du sollst nicht Knaben schänden, du sollst nicht stehlen, du sollst kein falsches Zeugnis geben, du sollst den Herrn deinen Gott lieben!‘ Es gibt aber auch Ergänzungen zu diesen Geboten, weise

### Fazit

Aber auch aus dieser Unterstellung unter Gottes Gesetz lässt sich kein doktrinäer Pazifismus ableiten und noch weniger eine Ablehnung des Heeresdienstes. Mit Blick auf den Gesamtbefund der untersuchten Texte wird man vielmehr B. Schöpf Recht geben müssen, der feststellt, dass Mord und Krieg für Clemens gerade nicht identisch sind.<sup>201</sup> Daher lassen sich diese Texte nicht direkt auf die hier behandelte Frage nach Heeres- und Kriegsdienst anwenden. Und aus paed. 1,12,98,4–99,1 selbst lässt sich nicht mehr als eine (deutliche) Bevorzugung des Friedens gegenüber dem Krieg entnehmen.

### 3.3.2.3 Prot. 11,116,2–4

#### Text

[2] Ἀλλὰ σάλπιγξ μὲν ἢ μεγαλόκλονος ἤχησασα στρατιώτας συνήγαγεν καὶ πόλεμον κατήγγειλεν· Χριστὸς δὲ εἰρηνικὸν ἐπὶ τὰ πέρατα τῆς γῆς ἐπιπνεύσας μέλος οὐ συνάξει ἄρα τοὺς εἰρηνικοὺς στρατιώτας τοὺς ἑαυτοῦ; Συνήγαγε μὲν οὖν, ὦ ἄνθρωπε, τὸ στρατιωτικὸν τὸ ἀναίμακτον αἵματι καὶ λόγῳ, καὶ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν αὐτοῖς ἐνεχείρισεν.

[3] Σάλπιγξ ἐστὶ Χριστοῦ τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ, ὃ μὲν ἐσάλπισεν, ἡμεῖς δὲ ἠκούσαμεν. Ἐξοπλισώμεθα εἰρηνικῶς, „ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης“ καὶ τὴν ἀσπίδα τῆς πίστεως ἀναλαβόντες καὶ τὴν κόρυν τοῦ σωτηρίου περιθέμενοι καὶ „τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶ ῥῆμα θεοῦ“, ἀκονήσωμεν. Οὕτως ἡμᾶς ὁ ἀπόστολος εἰρηνικῶς ἐκτάττει·

[4] ταῦτα ἡμῶν τὰ ὅπλα τὰ ἄτρωτα· τούτοις ἐξοπλισάμενοι παραταξώμεθα τῷ πονηρῷ· τὰ πεπυρακτωμένα τοῦ πονηροῦ ἀποσβέσωμεν βέλη ταῖς

„[2] Aber wenn die laut schmetternde Trompete durch ihren Schall Krieger zusammenruft und Krieg verkündigt, sollte da Christus, wenn er sein Friedenslied ‚bis an die Enden der Erde‘ erschallen lässt, nicht seine friedfertigen Krieger versammeln? In der Tat, o Mensch, hat er sein Heer, das kein Blut vergießt, mit seinem Blut und Wort versammelt und ihnen das Königreich der Himmel anvertraut.

[3] Die Trompete Christi ist sein Evangelium; er hat die Trompete ertönen lassen, wir haben es gehört. Nun wollen wir uns mit den Waffen des Friedens rüsten, indem wir „den Panzer der Gerechtigkeit“ anlegen und den Schild des Glaubens ergreifen und den Helm des Heiles aufsetzen; und wir wollen „das Schwert des Geistes, welches das Wort Gottes ist“, schärfen. So reiht uns der Apostel in das Friedensheer ein.

[4] Dies sind unsere unverwundbaren Waffen; mit diesen ausgerüstet, wollen wir uns zum Kampf gegen den Bösen aufstellen; die glühenden Geschosse des Bösen wollen wir mit unseren nassen

Gesetze und heilige Lehren, die in den Menschenherzen selbst eingeschrieben sind: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘, und ‚dem, der dich auf die Wange schlägt, biete auch die andere‘, und ‚du sollst nicht begehren; denn durch die bloße Begierde hast du die Ehe gebrochen.‘“ / Τίνες δὲ καὶ οἱ νόμοι; Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου. Ἐἰσὶ δὲ καὶ τούτων τὰ παραπληρώματα, λόγοι νόμοι καὶ ἅγιοι λόγοι ἐν αὐταῖς ἐγγραφόμενοι ταῖς καρδίαις, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καὶ τῷ τύπτοντί σε εἰς τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ οὐκ ἐπιθυμήσεις, ἐπιθυμία γὰρ μόνη μεμοίχευκας. (ÜS: AG nach O. Stählin). Vgl. HORNUS, Politische Entscheidung, 102; BAINTON, Early Church, 207 (= Kirche und Krieg, 209–210); RIESNER, Militia Christi, 62. Siehe auch die Bezugnahmen des Clemens auf Mt 5,44–45 und Lk 6,27–31 in strom. 2,1,2,2; 4,14,95,1.

<sup>201</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 221. Siehe das Zitat S. 246, Anm. 283.

ὁδαίναις ἀκμαῖς ταῖς ὑπὸ τοῦ λόγου βεβαμμέναις Schwertschneiden löschen, die vom Logos in Wasser getaucht sind [...].“  
(ÜS: O. Stählin)

### Kontext

Auch dieser Text aus der *peroratio* des *Protrepticus* wird mitunter angeführt, um den Pazifismus des Clemens zu erweisen.<sup>202</sup> Clemens greift hier ein Thema aus der einleitenden *narratio* wieder auf, das des göttlichen Logos, also Christi, als des „einzigenartigen Sänger[s] und Lehrer[s] der neuen Welt“<sup>203</sup>.

Im unmittelbaren Zusammenhang, der *peroratio*, erinnert Clemens an die Wohltaten Gottes von Anbeginn der Schöpfung<sup>204</sup>, ruft angesichts dieser erwiesenen Wohltaten zur Umkehr zu diesem Gott, die durch Christus ermöglicht wurde, und zur Annahme seiner Gesetze auf<sup>205</sup>. Gott will die Menschen retten und hat daher den Logos, Christus, gesandt, der die Wahrheit enthüllt, zur Umkehr ruft und Gerechtigkeit predigt.<sup>206</sup> Dadurch sammelt er die Menschen, die zu ihm gehören.

### Interpretation

Hier setzt der zu untersuchende Text ein. Im Unterschied zu den Göttern und Dämonen, gegen die Clemens ausführlich polemisiert hat<sup>207</sup> und die für Gewalt und Bosheit verantwortlich sind<sup>208</sup>, sammelt der Logos durch die Verkündigung des Evangeliums, seines „Friedensliedes“<sup>209</sup>, sein Heer des Friedens. Dieses ist in Aufnahme eines Textes aus dem Epheserbrief<sup>210</sup> ausgerüstet mit geistlichen Waffen des Friedens, die zum Kampf gegen eben diese Dämonen befähigen.

**202** BAINTON, *Early Church*, 196 (= Kirche und Krieg, 196); BAINTON, *Attitudes*, 72; SHEAN, *Soldiering*, 101. Laut KARPP, *Stellung*, 507–508 mit Anm. 40, stellt dieser Text den Kriegsdienst des Christen unter das Friedensgebot. Ähnlich SIDER, *Killing*, 178–179, er gehöre zu den „implied prohibition[s] of Christian participation in the military“ (ebd., 178).

**203** FEULNER, *Clemens*, 29.

**204** Prot. 11,111–112.

**205** Prot. 11,113–115.

**206** Prot. 11,116,1.

**207** Prot. 2,11–5,66; 10,89–92.

**208** Prot. 3,42,1–9. Siehe dazu ausführlicher unten S. 236 ff.

**209** Prot. 11,116,2: εἰρηνικός (ÜS: O. Stählin).

**210** Eph 6,11–17: „11 Zieht an die Waffenrüstung Gottes, damit ihr bestehen könnt gegen die listigen Anschläge des Teufels. 12 Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Mächtigen und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in dieser Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel. 13 Deshalb ergreift die Waffenrüstung Gottes, damit ihr an dem bösen Tag Widerstand leisten und alles überwinden und das Feld behalten könnt. 14 So steht nun fest, umgürtet an euren Lenden mit Wahrheit und angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit 15 und an den Beinen gestiefelt, bereit einzutreten für das Evangelium des Friedens. 16 Vor allen Dingen aber ergreift den Schild des Glaubens, mit dem ihr auslöschen könnt alle feurigen Pfeile des Bösen, 17 und nehmt



Der vorliegende Abschnitt handelt zuerst von der Verkündigung des Evangeliums, durch die der göttliche Logos Menschen zu ihrer Errettung zusammenruft. Der Gegensatz, der hier aufgebaut wird, ist nicht der zwischen dem Friedensheer Christi einerseits und dem weltlichen Heer des römischen Kaisers andererseits, wie das bei Tertullian mehrmals sehr deutlich anklingt<sup>211</sup>. Vielmehr wird die Sammlung der Menschen zum Heil – in Zuspitzung des in prot. 11,113–115 ausgeführten – ihrem Leben unter der Herrschaft der heidnischen Götter und Dämonen, das zuvor kapitelweise in den dunkelsten Farben dargestellt wurde, entgegengestellt. Der Kontrast zwischen diesem Text und beispielsweise prot. 3,42,1–9<sup>212</sup> könnte stärker nicht sein! Menschen, die durch die Verkündigung des Evangeliums zum christlichen Glauben finden, werden in das Friedensheer Christi eingereiht. Damit werden sie der friedlosen Herrschaft der Dämonen entrissen. Dieser Kampf, durch den Menschen den Dämonen entrissen werden, ist aber ein geistlicher Kampf, der mit geistlichen Waffen<sup>213</sup> und daher ohne Blutvergießen geschlagen wird. Gegründet wird dieser Kampf im Getauftsein des Christen, der Ansatz der Ethik ist also ähnlich wie bei Tertullian bei der Taufe zu suchen.<sup>214</sup> Dies ist der Gegensatz, den Clemens aufstellt.

Indirekt wird daran aber auch deutlich, was in 3,42 expliziter ausgesagt wird: Gott steht tatsächlich auf der Seite des Friedens, Krieg und Gewalt kommen nicht von Gott, sondern – *per implicationem* – von den Dämonen. Daher werden auch die Verkündigung des Evangeliums und die daraus folgende Verbreitung des christlichen Glaubens den Frieden in der Welt fördern.<sup>215</sup> Denn wo das Evangelium, das „Friedenslied“<sup>216</sup> Christi gehört und angenommen wird, werden die Dämonen beziehungsweise

---

den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.“ / 11 ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου· 12 ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικά τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. 13 διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῇτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι. 14 στήτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης 15 καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, 16 ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνησέσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ [τὰ] πεπυρωμένα σβέσαι· 17 καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶν ῥῆμα θεοῦ. (ÜS: LÜ 1984).

**211** Vgl. Tert. idol. 19,2, wo er das *sacramentum divinum* dem *sacramentum humanum*, das *signum Christi* und das *signum diaboli* sowie das *castra lucis* dem *castra tenebrarum* gegenüberstellt; außerdem coron. 11,3. Siehe dazu oben S. 82ff. und 127 ff.

**212** Siehe dazu ausführlicher unten S. 236 ff.

**213** Prot. 11,116,3–4. Zum Gedanken eines geistlichen Kampfes vgl. auch strom. 2,20,110,2–3. Auf diese Parallele macht auch HORNUS, Politische Entscheidung, 72–73, aufmerksam.

**214** Vgl. VÖLKER, Gnostiker, 151–153, zu den ταῖς ὑδατίναϊς ἀκμαῖς ταῖς ὑπὸ τοῦ λόγου βεβαμμέναις aus 11,116,4.

**215** RIESNER, Militia Christi, 62, sieht in dieser Förderung des Friedens durch die Verkündigung des Evangeliums zu Recht im Sinne des Clemens eine Aufgabe der Christen.

**216** Prot. 11,116,2: εἰρηνικός (ÜS: O. Stählin).

„der Böse“<sup>217</sup>, die Streit und Krieg verursachen, in diesem geistlichen Kampf zurückgedrängt.

### Fazit

Hier ist also durchaus eine indirekte, dabei aber keineswegs undeutliche Kritik an Krieg und Gewalt herauszuhören, die an anderer Stelle<sup>218</sup> auch noch direkter wird. Diese Kritik am Krieg ist aber, auch darauf wurde bereits mehrfach hingewiesen, keinesfalls mit Pazifismus gleichzusetzen. Einen konkreten Beitrag zur Soldatenfrage leistet dieser Text angesichts der völlig anderen argumentativen Zielsetzung außerdem auch nicht.

#### 3.3.2.4 Paed. 2,4,42,1–3

##### Text

[1] [...] Εἰρηνικὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ὄργανον ὁ ἄνθρωπος ἐστίν, τὰ δ' ἄλλα ἦν πολυπραγμονῇ τις, ὄργανα εὐρήσει πολεμικά, ἢ τὰς ἐπιθυμίας ἐκφλέγοντα ἢ τοὺς ἔρωτας ἐκκαίοντα ἢ ἐξαγριάζοντα τοὺς θυμούς.

[2] Χρῶνται γοῦν παρὰ τοὺς πολέμους αὐτῶν Τυρρηνοὶ μὲν τῇ σάλπιγγι, σύριγγι δὲ Ἀρκάδες [...].

[3] ἐνὶ δὲ ἅρα ὀργάνῳ, τῷ λόγῳ μόνῳ τῷ εἰρηνικῷ, ἡμεῖς κεχρήμεθα, ᾧ γεραίρομεν τὸν θεόν, οὐκέτι τῷ ψαλτηρίῳ τῷ παλαιῷ καὶ τῇ σάλπιγγι καὶ τυμπάνῳ καὶ αὐλῷ, οἷς ἔθος ἦν τοὺς ἐν πολέμῳ ἀσκητὰς καὶ τοῦ θεοῦ καταπεφρονηκότας φόβου ἀνὰ τὰς πανηγύρεις χορδαῖς συγχρῆσθαι, ὥς δὴ τὸ ἔκλυτον αὐτῶν τοῦ φρονήματος διὰ τῶν τοιούτων ἐπανίστασθαι ῥυθμῶν.

„[1] [...] Denn ein Friedensinstrument ist in Wahrheit der Mensch; die anderen Instrumente aber wird man, wenn man sich mit ihnen beschäftigt, als kriegerisch erproben, da sie entweder die Begierden entflammen oder die Liebesleidenenschaften entfachen oder den Zorn auflodern lassen.

[2] So verwenden bei ihren Kriegen die Tyrrhener die Trompete, die Pfeife die Arkader [...].

[3] Wir aber verwenden ein einziges Instrument, allein das friedensbringende Wort, mit dem wir Gott preisen, nicht mehr wie ehemals die Harfe und die Posaune und die Pauke und die Flöte, die jene im Kriege geübt und die Furcht Gottes verachtenden Männer bei ihren Festversammlungen zu verwenden pflegten, auf dass ihr gesunder Mut durch solcherlei Rhythmen wieder gehoben werde.“

(ÜS: O. Stählin)

### Kontext

Dieser Text aus der *confirmatio* des *Paedagogus* ist ein weiteres Beispiel dafür, wie Clemens in einer „lockere[n], unpedantische[n] Weise“<sup>219</sup> alltägliche Themen aus dem Leben seiner wohlhabenden Leserschaft abhandelt und dabei quasi im Vorbeigehen weitere Themen streift. Hier geht es um das dem Christen angemessene Verhalten bei

<sup>217</sup> Prot. 11,116,4: ὁ πονηρός (ÜS: O. Stählin).

<sup>218</sup> Siehe oben S. 229, Anm. 192.

<sup>219</sup> CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, 35.

Gastmählern. Auch dieser Text wird in der Forschung gelegentlich genannt, um die vorgeblich pazifistische Haltung des Clemens zu belegen.<sup>220</sup>

In paed. 2,4,40–44 wendet sich Clemens der Frage zu, wie man sich bei Gastmählern zu verhalten hat und welche Art der Unterhaltung dabei statthaft ist.<sup>221</sup> Damit dürfte er vor allem bei den ersten Punkten primär die Veranstalter eines solchen Gastmahls ansprechen, die einen Einfluss auf die Ausrichtung der Veranstaltung haben. Wie man sich als Gast zu verhalten hat, wurde von ihm ja schon mehrfach thematisiert und wird auch in späteren Passagen dieses Kapitels nochmals angesprochen werden.

Clemens lehnt das Abhalten eines Umzugs und nächtlicher Feiern ab, diese hätten bei einem „vernünftigen Gastmahl“<sup>222</sup> nichts zu suchen. Auch die dabei benutzten Flöten, Saiteninstrumente und andere Musikinstrumente müsse man von einem „nüchternen Gastmahl fernhalten“<sup>223</sup>. Denn man müsse sich vor allem unanständigem Sehen und Hören in Acht nehmen und dabei besonders vor Musik, die zu einem solchen Verhalten verführt.<sup>224</sup> Es soll also bei den Gastmählern weder Musik noch Tanz geben, damit sich die Teilnehmer nicht zu unanständigem Verhalten hinreißen lassen.

Als Gegensatz zu einem solchen fragwürdigen Gastmahl erläutert Clemens daraufhin, wie eine angemessene Feier auszusehen hat, nämlich eine „Feierlichkeit zur Verehrung Gottes“<sup>225</sup>, die der Geist Gottes in einem Psalm erläutert. Dann erklärt er mit Zitaten aus dem alttestamentlichen Psalm 150, dass man Gott mit einer Posaune (σάλπιγξ), einer Harfe (ψαλτήριον), einer Leier (κιθάρα) und anderen Instrumenten loben soll, allegorisiert im Folgenden diese aber Instrumente, so dass aus ihnen menschliche Körperteile werden, aus der Harfe die menschliche Zunge, aus der Leier der menschliche Mund usw., die dann das Gotteslob erklingen lassen. Mit anderen Worten, Gesang zur Ehre Gottes ohne Begleitung von Instrumenten ist gestattet.<sup>226</sup> Diese Beschränkung auf den Gesang zum Lobe Gottes wiederholt er noch einmal mit anderen Beispielen und Erläuterungen in den folgenden Absätzen.<sup>227</sup>

<sup>220</sup> So z. B. CADOUX, *Christian Attitude*, 51 und 64; HORNUS, *Politische Entscheidung*, 89; BANTON, *Early Church*, 196 (= *Kirche und Krieg*, 196). SIDER, *Killing*, 178–179, zählt diesen Text ebenfalls zu den „implied prohibition[s] of Christian participation in the military“ (ebd., 178).

<sup>221</sup> Vgl. MÜHLENKAMP, *Heiden*, 161.

<sup>222</sup> Paed. 2,4,40,1: [...] τῆς λογικῆς εὐωχίας [...]. (ÜS: O. Stählin).

<sup>223</sup> Paed. 2,4,41,1: [...] ἀποπεμπτέα [...] νηφαλίου συμποσίου [...]. (ÜS: O. Stählin).

<sup>224</sup> Paed. 2,4,41,3.

<sup>225</sup> Paed. 2,4,41,4: [...] τὴν λειτουργίαν τὴν θεϊκὴν [...]. (ÜS: O. Stählin).

<sup>226</sup> Vgl. MÜHLENKAMP, *Heiden*, 161.

<sup>227</sup> Paed. 2,4,42–44.

## Interpretation

Unmittelbar nach der Erklärung, dass die erlaubten Instrumente Teile des Menschen sind, der zum Gotteslob aufgerufen ist, setzt dann der zu interpretierende Text ein. „Denn ein Friedensinstrument ist in Wahrheit der Mensch [...]“<sup>228</sup>. Dieses Friedensinstrument allein erregt im Gegensatz zu all den anderen Instrumenten nicht Leidenschaften, Begierden und Zorn. Die anderen sind nämlich „kriegerische Instrumente“<sup>229</sup>, für die er dann einige Beispiele anführt. Christen aber verwendeten als Instrument – bei ihren Gastmählern, so muss man ergänzen – „allein das friedensbringende Wort“<sup>230</sup>, mit dem sie Gott loben, und nicht mehr die Instrumente kriegstüchtiger, aber Gott verachtender Männer.

Der Kontext allein macht bereits deutlich, dass Clemens bei diesen Worten keineswegs daran denkt, sich zur Erlaubtheit des Krieges oder gar des Soldatenberufs zu äußern.<sup>231</sup> Die Gegenüberstellung zwischen dem Friedensinstrument der Christen und den kriegerischen Instrumenten der Heiden dient rhetorisch einem ganz anderen Zweck. Es geht darum, den Verzicht auf musikalische Begleitung der Feste einsichtig zu machen. Neben dem Zorn, den die Instrumente der Anderen auslösen, sowie neben deren kriegerischem Charakter stehen außerdem auch Begierde (ἐπιθυμία) und leidenschaftliche Liebe (ἔρως).

Clemens ruft einmal mehr zu einem Lebensstil auf, der einfach, anständig und nicht ausschweifend ist, das heißt letztlich, zu einem Lebensstil, der Gott zugewandt ist. Dieser Lebensstil soll sich auch in der Art Feste zu feiern ausdrücken. Dazu im Gegensatz stehen die Leidenschaft und der Krieg sowie die zu diesen gehörenden Instrumente.

An diesem Punkt setzt dann auch hier wieder eine indirekte Kritik am Krieg ein. Krieg und kriegerische Musik erregen die Leidenschaften und vertragen sich schlecht mit dem einfachen, auf Gott ausgerichteten Lebensstil.

## Fazit

Hier zeigt sich erneut, dass Gott beziehungsweise sein Logos auf der Seite des Friedens stehen und sich auch das grundsätzliche Verhalten der Christen in der Gesellschaft daran orientiert beziehungsweise orientieren soll. Aber Pazifismus ist das nicht. Für die Klärung der Soldatenfrage allerdings dürfte auch diese indirekte Kritik nicht allzu

<sup>228</sup> Paed. 2,4,42,1: Εἰρηνικὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ὄργανον ὁ ἀνθρωπὸς ἐστίν [...]. (ÜS: O. Stählin).

<sup>229</sup> Paed. 2,4,42,1: ὄργανα [...] πολεμικά (ÜS: O. Stählin).

<sup>230</sup> Paed. 2,4,42,3: [...] τῷ λόγῳ μόνῳ τῷ εἰρηνικῷ [...]. (ÜS: O. Stählin).

<sup>231</sup> Auch hier ist v. a. HORNUS, Politische Entscheidung, 153, wieder anderer Meinung. Auch dieser Text (siehe oben S. 229, Anm. 191) zeigt s. E., dass Clemens sogar „die Vorbereitungen jeglicher Art, die für einen Krieg notwendig sind und zum Frieden und zur Liebe im Gegensatz stehen [verwirft]. Hierbei geht er so weit, daß er sich gegen die Art von Musik wendet, die ‚den Kundigen des Krieges und Verächtern der Gottesfurcht‘ eigen ist.“

weit reichen. Wie dieser Text im Licht der grundsätzlichen Bejahung des Soldatenberufs für Christen zu verstehen ist, muss sich erst noch erweisen.

### 3.3.2.5 Prot. 3,42,1

#### Text

[1] Φέρε δὴ οὖν καὶ τοῦτο προσθῶμεν, ὥς ἀπάνθρωποι καὶ μισάνθρωποι δαίμονες εἶεν ὑμῶν οἱ θεοὶ καὶ οὐχὶ μόνον ἐπιχαίροντες τῇ φρενοβλαβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, πρὸς δὲ καὶ ἀνθρωποκτονίας ἀπολαύοντες· νυνὶ μὲν τὰς ἐν σταδίοις ἐνόπλους φιλονικίας, νυνὶ δὲ τὰς ἐν πολέμοις ἀναρίθμους φιλοτιμίας ἀφορμὰς σφίσιν ἡδονῆς ποριζόμενοι, ὅπως ὅτι μάλιστα ἔχοιεν ἀνθρωπείων ἀνέδην ἐμφορεῖσθαι φόνων [...].

„[1] Nun wollen wir auch dies noch hinzufügen, wie unmenschlich und mit Hass gegen die Menschen erfüllte Dämonen eure Götter sind und wie sie sich nicht nur an der Verblendung der Menschen freuen, sondern sich auch am Menschenmord ergötzen: Bald machen sie sich die Waffenkämpfe in den Stadien, bald die unzähligen Kämpfe von Ruhmbegierde erfüllter Männer in den Kriegen zur Quelle ihres Vergnügens, damit sie wenn möglich bis zum Übermaß ihre Freude am Hinmorden von Menschen sättigen könnten [...].“ (ÜS: O. Stählin)

#### Kontext

Dieser Text aus der *refutatio* des *Protrepticus* wurde bereits berührt und gehört sicherlich zu den schärfsten und kritischen Passagen über Gewalt und Krieg im Werk des Clemens. Dementsprechend wird gerade dieser Text in der Forschung häufig herangezogen, um eine zumindest kritische, wenn nicht sogar ablehnende Haltung dem Krieg gegenüber zu begründen.<sup>232</sup> Hier wird sich erweisen müssen, wie viel er zur Haltung des Clemens zur Soldatenfrage beitragen kann.

Die Passage ist ein Teil der *refutatio*<sup>233</sup>, in der es darum geht, den Gegner und die von ihm vorgebrachten Argumente zu widerlegen. Clemens stellt hier ausführlich dar, wie schlecht und unsinnig der Glaube an die Götter ist. Er entfaltet eine ausführliche Polemik gegen den heidnischen Götterglauben<sup>234</sup>, an deren Ende er meint gezeigt zu haben, dass diese Götter überhaupt keine echten Götter sind. Daraufhin fragt er, ob es vielleicht Dämonen seien, wenn es schon keine Götter sind, und lässt eine ebenso scharfe Polemik gegen die Dämonen folgen.<sup>235</sup> In prot. 3,42,1–9 beginnt er dann damit,

<sup>232</sup> Vgl. SCHÖPF, Tötungsrecht, 219; SWIFT, War (ANRW), 851; SWIFT, Views, 284; SHEAN, Soldiering, 101.

<sup>233</sup> Zur *refutatio* siehe Cic. inv. 1,78–96, der hier allerdings den Begriff *reprehensio* verwendet; part. 12,44; Quint. inst. 5,12,1–23; vgl. MARTIN, Rhetorik, 95–97 und 124–133; FUHRMANN, Rhetorik, 87. Pointiert beschreibt Cicero (inv. 1,78) ihre Funktion: *Reprehensio est, per quam argumentando adversariorum confirmatio diluitur aut infirmatur aut elevatur.* / „Die Widerlegung ist das, wodurch mittels einer Beweisführung die Bekräftigung der Gegner unhaltbar gemacht, entkräftet oder abgeschwächt wird.“ (ÜS: Th. Nüßlein).

<sup>234</sup> Prot. 2,26–39.

<sup>235</sup> Prot. 2,40–3,45.

die Unmenschlichkeit und den Hass der Dämonen gegen die Menschen aufzuzeigen und Beispiel um Beispiel für diesen Hass anzuführen.

### Interpretation

Sein erstes Beispiel ist, dass die Dämonen Menschen zu Kämpfen und zum Krieg aufstacheln, um sich an der daraus folgenden Gewalt und dem daraus hervorgehenden Töten zu weiden. Dabei stehen die Gladiatorenkämpfe in der Arena und kriegsrische Auseinandersetzungen Seite an Seite.

Auch wenn das eigentliche Thema des Abschnitts die Bosheit der als Dämonen entlarvten Götter ist, wird dadurch doch zugleich deutlich, dass für Clemens Kriege dämonischen Ursprungs sind und damit widergöttlich. Hier ist die Kritik am Krieg tatsächlich direkt, explizit und scharf. Dasselbe, nämlich dass sie widergöttlich sind, gilt auch für die weiteren Beispiele dämonischer Bösartigkeit wie Menschenopfer und Morde.<sup>236</sup>

Hier ist tatsächlich der erste Text, der die Frage nach der Vereinbarkeit von christlichem Bekenntnis und Soldatenstand in aller Schärfe aufbrechen lassen kann. Wenn Kriege nämlich dämonisch und widergöttlich sind, wie kann ein Christ, der doch sein Leben an Gott auszurichten hat, daran teilnehmen? Interessant ist dabei auch, dass seine Kritik an der menschlichen Ruhmsucht (φιλοτιμία), derer sich die Dämonen bedienen, um Menschen zum Krieg anzustacheln, an Tertullians Kritik an der *corona triumphalis*<sup>237</sup> denken lässt.

Auf der anderen Seite hat sich bereits gezeigt, dass die Polemik gegen Krieg und Gewalt kein Alleinstellungsmerkmal christlicher Autoren ist. Auch bei heidnischen Autoren dieser Zeit finden sich ähnlich scharfe Texte, ohne dass diese Autoren deshalb eine mögliche Beteiligung am Krieg grundsätzlich ablehnen würden.<sup>238</sup> Gerade die zum Teil bittere Kritik an Kriegen, die aus Ruhmsucht und Gier geführt werden, verbindet den Text des Clemens mit einer reichen Tradition heidnischen Denkens.<sup>239</sup> Er bedient sich hier eines bekannten Topos aus der Literatur seiner Zeit. Für Autoren wie Cicero gilt aber, dass Kritik an menschlicher Ruhmsucht und an Kriegen, die aus diesen Gründen geführt werden, keineswegs zur Ablehnung gerechtfertigter Kriege führt.

### Fazit

Es ist zumindest zu fragen, ob Clemens mit seiner Kritik an der menschlichen Ruhmsucht und den um ihretwillen geführten Kriegen jede Form von Krieg katego-

<sup>236</sup> Prot. 3,42,2–9.

<sup>237</sup> Coron. 12,4; siehe oben S. 139 ff.

<sup>238</sup> Siehe oben S. 142 ff., wo u. a. die scharfe Kritik am Krieg bei Sen. epist. 95,30–31 angeführt ist.

<sup>239</sup> Vgl. den Überblick bei DAWSON, *Origins*, 133–135, der exemplarisch Cic. off. 1,8,26 und 1,22,74 anführt und auf weitere Texte verweist. Außerdem SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 198–202.

risch ablehnt. Krieg mag für Clemens, wie für Cicero oder Seneca auch, ein Übel sein, die Frage ist aber, ob er in jedem Fall ein Unrecht ist.<sup>240</sup> Auch ist zu bedenken, dass das eigentliche argumentative Ziel des Clemens nicht die Kritik am Krieg ist, sondern die Kritik an den Göttern der Heiden. Dazu greift er an dieser Stelle zu einem Topos, den er als bekannt und zumindest weitgehend akzeptiert voraussetzen kann, nämlich die (negativ gesehene) Verbindung von Ruhmsucht und Krieg und ihre Instrumentalisierung durch die Götter. Dennoch bleibt eine kritische Sichtweise des Krieges bestehen: Krieg – zumindest der aus Ruhmsucht geführte Krieg – ist für Clemens „ein großes Übel“<sup>241</sup>, nicht zuletzt weil die Dämonen als treibende Kräfte dahinter stehen.

### 3.3.2.6 Die Kriege des Alten Testaments und mögliche Ansätze zu einer ‚Lehre vom gerechten Krieg‘

#### Einführung

Die Frage, ob jede Art von Krieg für Clemens Unrecht und daher abzulehnen ist, führt zu einigen weiteren Texten, die zumindest kurz angesprochen werden müssen.<sup>242</sup> Dabei handelt es sich zum einen um Texte, in denen sich Clemens den militärischen Leistungen des alttestamentlichen Gottesvolkes zuwendet, und zum anderen um Texte, die möglicherweise erste Ansätze zu einer (christlichen) ‚Lehre vom gerechten Krieg‘ – hier v. a. unter dem Aspekt des *ius in bello* bzw. der *iura belli*, aber auch dem der *iustae belli causae* – erkennen lassen. Eine solche Lehre wurde von christlicher Seite ausführlich erst etwa zwei Jahrhunderte später von Augustinus unter Aufnahme der ciceronischen Idee eines *bellum iustum*<sup>243</sup> mehr oder weniger systematisch formuliert.<sup>244</sup> Da diese Überlegungen oft anhand von alttestamentlichen Texten ange stellt werden, sollen diese ebenfalls im vorliegenden Abschnitt behandelt werden.

<sup>240</sup> Vgl. SCHÖPF, Tötungsrecht, 219–220.

<sup>241</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 219.

<sup>242</sup> Vgl. SWIFT, War (ANRW), 852, der die Spannung zwischen den kriegskritischen Texten bei Clemens und den hier zu besprechenden Stellen deutlich wahrnimmt.

<sup>243</sup> Siehe z. B. Cic. off. 3,34–35; rep. 3,34–35 (Ziegler) / 3,24–26 (Powell). Vgl. dazu z. B. DAWSON, Origins, 123–130; NOETHLICH, s.v. Krieg (RAC), 42–43. Zum *bellum iustum* im Denken der Römer vgl. ALBERT, Sigrid, *Bellum Iustum – Die Theorie des ‚gerechten Krieges‘ und ihre praktische Bedeutung für auswärtige Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit*, (FAS 10), Kallmünz 1980, hier v. a. 12–36; BOTERMANN, Helga, Ciceros Gedanken zum „gerechten Krieg“ in *de officiis* 1,34–40. In: AKG 69/1 (1987), 1–29; KELLER, Voraussetzungen, 24–32; und KELLER, Andrea, Cicero – Just War in Classical Antiquity. In: Justenhoven/Barbieri (Hrsg.), *Just War*, 9–29. Zu Ciceros Vorstellungen über die *iura belli* vgl. BOTERMANN, Ciceros Gedanken, 10–15; KELLER, Just War, 13–15 und 19. Zu den *iustae belli causae* vgl. z. B. ALBERT, *Bellum Iustum*, 17–18.

<sup>244</sup> Siehe z. B. Civ. Dei 3,10; 4,15; 15,4; 19,7.12. Siehe dazu auch oben, S. 147 f. mit Belegen und Literatur.



## Die Kriege des Alten Testaments

Für dieses Thema sei exemplarisch auf strom. 1,24,158,1–26,170,4 hingewiesen<sup>245</sup>, wo am Beginn der Passage ein Lob des Mose „als Prophet, als Gesetzgeber, als Schlachtordner, als Heerführer, als Staatsmann und als Philosoph“<sup>246</sup> angeführt wird, von dem die Griechen ihr Handwerk in all diesen Gebieten erlernt hätten.<sup>247</sup> In strom. 1,24,160,1–163,2 folgt dann eine ausführliche Diskussion der Qualitäten eines guten Heerführers. Mose dient dabei als Beispiel dieses guten Heerführers schlechthin, das von den Griechen – unter anderem von den berühmten Feldherren Miltiades, bei seinem Sieg über die Perser bei Marathon<sup>248</sup>, und Thrasybulos, der die Tyrannenherrschaft der Dreißig in Athen beendete<sup>249</sup>, – nachgeahmt wurde.<sup>250</sup>

Dieser ungezwungene Umgang mit den militärischen Leistungen des alttestamentlichen Gottesvolkes steht in einem signifikanten Gegensatz zur diesbezüglichen

---

**245** Man könnte hier auch auf strom. 2,18,82,1–3 hinweisen, wo Clemens das alttestamentliche Gebot aus den Kriegsgesetzen in Dtn 20 aufgreift, das besagt, dass ein Mann, der gerade ein Haus gebaut, einen Weinberg angelegt oder eine Frau geheiratet hat, vom Kriegsdienst befreit ist (Dtn 20,5–7). Clemens erklärt, dass diese Regelung des „menschenfreundlichen Gesetzes“ / ὁ φιλόανθρωπος [...] νόμος (2,18,82,1; ÜS: O. Stählin) einerseits „mit Rücksicht auf die Kriegführung“ / στρατηγικῶς μὲν (2,18,82,2; ÜS: O. Stählin) getroffen wurde, andererseits aber auch aus „freundlicher Rücksicht auf die Menschen“ / φιλοανθρώπως δέ (2,18,82,3; ÜS: O. Stählin). Hier wird ebenfalls ein alttestamentliches Kriegsgesetz als vorbildliche ethische wie militärische Regelung verstanden. Clemens ist es nicht im Geringsten unangenehm, diese Anordnung auch mit militärischer Notwendigkeit bzw. Klugheit zu begründen. Vgl. dazu CADOUX, Christian Attitude, 232–233: „He quotes the Mosaic regulations in regard to the exemption of certain classes of men from military service [...] without any intimation that they would not be applicable to Christians.“ Wie dagegen HORNUS, Politische Entscheidung, 123, diesen Text unkommentiert als Unterstützung für seine Position anführen kann ist mehr als unklar.

**246** Strom. 1,24,158,1: προφητικός, νομοθετικός, τακτικός, στρατηγικός, πολιτικός, φιλόσοφος (ÜS: O. Stählin).

**247** Vgl. CADOUX, Christian Attitude, 174 und 205–206; KARPP, Stellung, 506–507; SCHÖPF, Tötungsrecht, 220; SWIFT, War (ANRW), 852; HELGELAND, Christians (ANRW), 745; RIESNER, Militia Christi, 55. HORNUS, Politische Entscheidung, 40, sieht hier dagegen nur einen Beleg für eine positive Einstellung dem ‚Staat‘ gegenüber.

**248** Clemens bezieht sich hier auf Ereignisse, die in Hdt. 6,107,109–115; Nep. Milt. 5,1–5, überliefert sind. Zu Miltiades vgl. KINZL, Konrad, s.v. Miltiades [2]. In: DNP 8, (2000), 192–193.

**249** Hier verarbeitet Clemens Geschehnisse, die bei Xen. hell. 2,4,5–7; Nep. Thras. 2,1–5; Diod. 14,33 berichtet sind. Zu Thrasybulos vgl. SCHMITZ, Winfried, s.v. Thrasybulos [3]. In: DNP 12/1, (2002), 493–494.

**250** Im Kern geht es Clemens in dem langen Abschnitt über Mose (strom. 1,22,150,1–29,182,3) darum zu zeigen, dass die Weisheit der Juden – und damit die daraus hervorgegangene Weisheit der Christen – älter ist als diejenige der griechischen Philosophie. Aus dem höheren Alter folgt im Denken der Zeit zugleich auch eine höhere Autorität und inhaltliche Überlegenheit. Dabei kann sich Clemens auf ältere jüdische Apologeten stützen, v.a. auf den großen Alexandriner Philo. Für den ‚Altersbeweis‘ als apologetisches Argument vgl. FIEDROWICZ, Apologie, 212–219. Zu Clemens und Philo, besonders zu hier genannten Stelle, vgl. VAN DEN HOEK, Annewies, Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis – An Early Christian Reshaping of a Jewish Model, (Supplements to Vigiliae Christianae 3), Leiden 1988, hier v.a. 48–68; RUNIA, David T., Philo in Early Christian Literature – A Survey, (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 3), Assen 1993, 132–156, hier v.a. 139.

Haltung des Tertullian und vor allem des Origenes.<sup>251</sup> Ersterer gibt sich in idol. 19,2 größte Mühe, die Berufung seiner Gegner auf *exempla* aus dem Alten Testament zu entwerfen.<sup>252</sup> Letzterer bemüht sich sehr, die entsprechenden Geschichten, die ihm sehr unangenehm sind, zu allegorisieren oder sie ebenfalls heilsgeschichtlich zu entschärfen.<sup>253</sup> Gerade der Kontrast zu dem Mit-Alexandrinier Origenes ist mehr als auffällig. Dass Clemens hier den Mose in dieser Ungezwungenheit als Feldherren rühmen kann, ohne das Problem einer Beteiligung am Krieg auch nur anzusprechen, deutet stark darauf hin, dass er bei aller Kritik am Krieg diesen doch nicht kategorisch ablehnt – auch nicht für Christen, denen Mose doch noch mehr ein Vorbild ist als den Griechen.<sup>254</sup>

### **Ansätze zu einer ‚Lehre vom gerechten Krieg‘**

Bei einigen Texten, vor allem solchen Texten, in denen Clemens auf die kriegerischen Verwicklungen des alttestamentlichen Gottesvolkes zu sprechen kommt, geht er sogar noch einen Schritt weiter. Hier stellt er Überlegungen an, die das Verhalten der Israeliten in bestimmten Situationen als gemäß dem Kriegsrecht (*ius in bello* bzw. *iura belli*) beziehungsweise grundsätzlich als gerecht und die Kriegsgründe als gerechtfertigt (*iustae belli causae*) erweisen sollen. Da diese Texte sehr verstreut stehen und nirgends systematisiert werden, kann nicht im eigentlichen Sinn von einer ‚Lehre vom gerechten Krieg‘ gesprochen werden. Dennoch sagen diese Texte etwas über seine mögliche Haltung zur Kriegführung aus und lassen sich möglicherweise zumindest als erste Ansätze zur Herausbildung einer solchen ‚Lehre‘ deuten.<sup>255</sup>

So argumentiert er in strom. 1,23,157,2–4, dass die Mitnahme der erbeuteten Schätze der Ägypter im Rahmen des Auszugs aus Ägypten<sup>256</sup> kein Akt der Habgier (φιλοχρηματία) gewesen sei. Vielmehr hätten sich die Israeliten den ihnen für die

<sup>251</sup> Zu beiden vgl. kurz die gute Diskussion bei BAINTON, Early Church, 121 (= Kirche und Krieg, 215–216), der aber über Clemens an dieser Stelle kein Wort verliert. Außerdem KARPP, Stellung, 507, zu Origenes, der den Gegensatz zu Clemens ausdrücklich herausstellt.

<sup>252</sup> Siehe oben S. 90 ff.

<sup>253</sup> Zum Umgang des Origenes mit diesen Texten siehe unten S. 327 ff. Damit soll nicht abgestritten werden, dass Clemens diesen Geschichten ebenfalls eine ‚geistliche‘ Bedeutung beimisst.

<sup>254</sup> Wie HORNUS, Politische Entscheidung, 57, mit Recht festhält, schreibt Clemens betont „unser Mose“ / ὁ Μωυσῆς ἡμῖν (strom. 1,24,158,1; ÜS: AG), nimmt ihn also für das Christentum als vorbildlichen Propheten, Gesetzgeber, Schlachtordner, Heerführer, Staatsmann und Philosophen in Anspruch. Für SHEAN, Soldiering, 100–101, ist das dagegen einer der Gründe, warum er die Haltung des Clemens für „ambivalent“ (100) hält.

<sup>255</sup> Vgl. zu den folgenden Überlegungen v. a. SCHÖPF, Tötungsrecht, 219–220; und RIESNER, Militia Christi, 55–56.

<sup>256</sup> Siehe Ex 3,21–22: (21) καὶ δώσω χάριν τῷ λαῷ τούτῳ ἐναντίον τῶν Αἰγυπτίων· ὅταν δὲ ἀποτρέχητε, οὐκ ἀπελεύσεσθε κενοί· [...] (22) [...] καὶ σκυλεύσετε τοὺς Αἰγυπτίους. / „(21) Und ich werde diesem Volk Ansehen vor den Ägyptern zuteilwerden lassen. Wenn ihr fortgeht, sollt ihr nicht leer ausgehen; [...] (22) [...]und ihr sollt die Ägypter ausplündern.“ (ÜS: LXX Deutsch); außerdem Ex 11,2; 12,35–36.

geleisteten Sklavendienste zustehenden Lohn (μισθός) genommen beziehungsweise dafür Vergeltung geübt (ἔπειτα δὲ καὶ τρόπον τινὰ ἡμύναντο ἀντιλυποῦντες). Daraufhin stellt er noch einmal ausführlicher die zwei Möglichkeiten zur Auswahl, wie man diese Ereignisse verstehen könnte. Die zweite Möglichkeit sei, es als ein Geschehen im Frieden (ἐν εἰρήνῃ) zu deuten, dann habe es sich bei der Beute eben um den gerechten Lohn gehandelt, der ihnen verweigert worden sei. Die erste Möglichkeit sei aber, anzunehmen, es habe sich um ein Geschehen im Krieg (ἐν πολέμῳ) gehandelt. Dann „konnten sie sich nach dem Gesetz der Sieger für berechtigt halten, den Besitz der Feinde, als die Stärkeren den der Unterlegenen, mit sich fortzunehmen (und zum Krieg hatten sie einen gerechten Anlass [...]).“<sup>257</sup> Es hätte sich dann also um einen vom Gesetz (νόμος), man könnte sagen vom ‚Kriegsrecht‘ gedeckten Akt gehandelt, und das umso mehr, als der Anlass zu diesem Krieg, die Gewinnung der Freiheit aus der ungerechtfertigten Sklaverei, gerecht (ἡ αἰτία δίκαια) gewesen sei. Clemens geht also davon aus, dass es einen gerechten Krieg im Sinne der *iustae belli causae* geben könnte, der dann seinerseits durch gewisse Regeln und Gesetze (*iura belli*) geordnet ist.<sup>258</sup>

In eine vergleichbare Richtung weist strom. 6,14,112,2, wo der Kampf gegen die Lust (ἡδονή) „bei Trinkgelagen und auf dem Ehebett und in den Gerichtssälen“<sup>259</sup> mit dem Kampf der „Frontkämpfer“<sup>260</sup> in einem Krieg um die Freiheit verglichen wird. Die Art des Vergleichs legt nahe, dass es sich in beiden Fällen um gerechtfertigte und damit gerechte Kämpfe im Sinne der *iustae belli causae* handelt. Es ist von daher bis zu einem gewissen Grad plausibel, diesen Text im Zusammenhang mit strom. 1,23,157,4 zu lesen und darin eine Bestätigung dafür zu sehen, dass Clemens einen Krieg um die Freiheit als einen gerechten Krieg betrachtet.<sup>261</sup> Die Kürze der Bezugnahme und ihr gleichnishafter Charakter erlauben aber an dieser Stelle kein hohes Maß an Gewissheit über die Richtigkeit dieser Interpretation. Aus diesem Grund sollte man diesem Text kein allzu großes argumentatives Gewicht aufbürden.

In strom. 2,18,88,1–89,2 folgt ein weiterer Abschnitt, der in diesem Zusammenhang von Interesse ist. Clemens nimmt hier Regelungen aus den Kapiteln 20 und 21 des alttestamentlichen Buches Deuteronomium auf, die Verordnungen zur Kriegsführung für das alttestamentliche Bundesvolk (wieder im Sinne der *iura belli*) enthalten.<sup>262</sup> Dabei wird von ihm im Rahmen der Behauptung, dass das Gebot Gottes eine

<sup>257</sup> Strom. 1,23,157,4: τὰ τῶν ἐχθρῶν φέρειν ἡξίουں νόμῳ τῶν κεκρατηκότων ὡς κρείττονες ἡττόνων (καὶ τοῦ πολέμου ἡ αἰτία δίκαια [...]). (ÜS: O. Stählin).

<sup>258</sup> Vgl. SCHÖPF, Tötungsrecht, 220.

<sup>259</sup> Strom. 6,14,112,2: ἐν συμποσίοις καὶ ἐπὶ κοίτης κὰν τοῖς δικαστηρίοις (ÜS: O. Stählin).

<sup>260</sup> So übersetzt O. Stählin den Ausdruck οἱ πολέμων ἀθληταί an dieser Stelle etwas malerisch, aber treffend (STÄHLIN, Strom. IV-VI (BKV), 313).

<sup>261</sup> So SCHÖPF, Tötungsrecht, 220; RIESNER, Militia Christi, 55. Selbst CADOUX, Christian Attitude, 205–206; meint mit Blick auf diesen Text: „Some of his military illustrations are more than mere illustrations [...].“

<sup>262</sup> Vgl. zur Stelle aus dem Deuteronomium RAD, Gerhard von, Das fünfte Buch Mose, (ATD 8), Göttingen 1964, 93–99; MCCONVILLE, J. Gordon, Deuteronomy, (AOTC 5), Leicester 2002, 315–333.

„Quelle des Lebens“<sup>263</sup> sei, unter anderem die angemessene Weise, einen Krieg zu beginnen, sowie die korrekte Behandlung weiblicher Kriegsgefangener<sup>264</sup> geregelt. Für ersteres bezieht er sich in strom. 2,18,88,3 auf Dtn 20,10, wo die folgende Regelung zu finden ist: Vor Beginn eines Krieges soll man den Feinden zuerst einen Boten schicken und ihnen Frieden bieten. Erst wenn diese den angebotenen Frieden ablehnen, dürfe man sie bekriegen.<sup>265</sup> Für den zweiten Punkt greift Clemens in strom. 2,18,88,4 auf Dtn 21,10–14 zurück, wo die Vergewaltigung weiblicher Kriegsgefangener<sup>266</sup> verboten ist. Stattdessen sollen die gefangenen Frauen, für den Fall, dass ein

**263** Strom. 2,18,88,1; πρόσταγμα κυρίου πηγὴ ζωῆς (ÜS: O. Stählin). Es handelt sich dabei um ein Zitat aus Spr 14,27: πρόσταγμα κυρίου πηγὴ ζωῆς, ποιεῖ δὲ ἐκκλίνειν ἐκ παγίδος θανάτου. / „Die Anordnung des Herrn ist eine Quelle des Lebens, sie lässt ausweichen vor der Falle des Todes.“ (ÜS: LXX Deutsch).

**264** Zur Möglichkeit weiblicher Kriegsgefangener innerhalb der Vorstellungen des Buches Deuteronomium siehe Dtn 20,14.

**265** In Dtn 20,10 heißt es allerdings nach der LXX (Text nach Septuaginta – Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred RAHLFS; Robert HANHART, 2. Aufl., Stuttgart 2006): Ἐὰν δὲ προσέλθῃς πρὸς πόλιν ἐκπολεμῆσαι αὐτήν, καὶ ἐκκαλέσῃ αὐτοὺς μετ’ εἰρήνης; / „Wenn du [d. h. Israel; AG] dich aber einer Stadt nährst, um sie zu bekriegen, dann sollst du sie mit einem Friedensangebot herauslocken.“ (ÜS: LXX Deutsch). Auch der Masoretische Text, wie er u. a. der LÜ 1984 zugrunde liegt, liest gleichlautend: „Wenn du vor eine Stadt ziehst, um gegen sie zu kämpfen, sollst du ihr zuerst Frieden anbieten.“ (ÜS: LÜ 1984). Clemens schreibt dagegen sinnverändernd: τοὺς τε πολεμίους, κἂν ἤδη τοῖς τείχεσιν ἐφ’ ἑστώτες ὧσιν ἐλεῖν τὴν πόλιν πειρώμενοι, μήπω νομίζεσθαι πολεμίους, ἄχρις ἂν αὐτοὺς ἐπικηρυκευσάμενοι προσκαλέσωνται πρὸς εἰρήνην. / „Ferner soll man die Feinde, selbst wenn sie schon an den Mauern stehen und die Stadt zu erobern versuchen, noch nicht für Feinde halten, bevor man nicht Herolde an sie abgesandt und sie zum Frieden aufgefordert hat.“ (ÜS: O. Stählin). Die Fassung des Clemens könnte durch eine (missverständene?) Übernahme aus Philo von Alexandria zu erklären sein, der diese alttestamentliche Verordnung in *De virtutibus* 109 ebenfalls frei paraphrasiert. Zwischen den beiden Paraphrasen gibt es zahlreiche sprachliche Parallelen, die eine solche Übernahme nahelegen. Zum Verhältnis zwischen Clemens und Philo vgl. kurz VAN DEN HOEK, How Alexandrian, hier v. a. 185–190; dies., Annewies, Techniques of Quotation in Clement of Alexandria – A View of Ancient Literary Working Methods. In: VigChr 50/3 (1996), 223–243, hier 231–237, mit weiterer Literatur. Ausführlich behandelt wird die Frage nach dem Verhältnis der beiden großen Alexandriner bei VAN DEN HOEK, Clement; und außerdem bei RUNIA, Philo, 132–156.

**266** Strom. 2,18,88,4: „Weiter verbietet das Gesetz auch, einer Kriegsgefangenen Schande anzutun [...]“ / καὶ μὴν καὶ τῇ αἰχμαλώτῳ οὐ πρὸς ὕβριν ὀμιλεῖν κελεύει [...]. (ÜS: O. Stählin). ὕβρις ὀμιλεῖν, von O. Stählin als „Schande antun“ übersetzt, nimmt hier die auch anderweitig gut belegte Bedeutung von „vergewaltigen“ an; vgl. LSJ, s.v. ὕβρις A II.2, 1841. Vgl. dazu VON RAD, 5. Mose, 98: „Auch diese Bestimmung ist von einem humanen Motiv getragen. Auch eine Kriegsgefangene darf nicht missbraucht werden; das Verhältnis zu ihr muß ein legales werden. Wird es gelöst, so darf die Frau in ihrem sozialen Stand, den sie inzwischen erhalten hat, nicht beeinträchtigt werden [...]“ MCCONVILLE, Deuteronomy, 329 hält ebenfalls fest, dass „[...] the main concern of the law is that the captive should be treated with dignity [...]“ GACA, Martial Rape, Pulsating Fear and the Sexual Maltreatment of Girls (παῖδες), Virgins (παρθέναι), and Women (γυναῖκες) in Antiquity. In: AJPh 135/3 (2014), 303–357, zeigt deutlich auf, mit welcher Brutalität durch die Antike hindurch „populace-ravaging warfare against underage girls, virgin-aged girls, and women“ (ebd., 303) betrieben wurde. Wie sie weiter festhält (ebd., 306), „martial heterosexual rape was [...] a top-down part of the orders given and was integral to ravaging warfare, not a ‚boys will be boys‘ accompaniment to war. Ancient historians, further, recognize that martial sexual aggression against girls and women was integral to warfare [...]“.

Israelit Gefallen an einer von ihnen gefunden hat, nach einer Trauerzeit von 30 Tagen in ordentlicher Weise geehlicht werden. Auch hier wie in der im Folgenden zu behandelnden Stelle strom. 2,18,95,1 greift Clemens in positiver Weise alttestamentliche Regelungen zur Begrenzung des Krieges und seiner Schrecken auf. Es handelt sich dabei um Regelungen, die er auch in seiner Zeit als gut und normativ ansieht und in denen er eine Verbindung von „Menschlichkeit mit Enthaltbarkeit“<sup>267</sup> entdeckt, die ihm Zeichen der Güte Gottes sind. Dabei setzt er selbstverständlich voraus, dass diese Verordnungen auch für das Volk Gottes seiner eigenen Zeit noch immer Quelle des Lebens, und das heißt auch, noch immer in gewisser Weise gültige Norm sind. Selbst J. Cadoux, der sich um eine pazifistische Interpretation der vorkonstantinischen Zeit und damit auch des Clemens bemüht, meint zu der erstgenannten Stelle: „He [d. h. Clemens; AG] quotes the Mosaic regulations [...] without any intimation that they would not be applicable to Christians.“<sup>268</sup>

Als letztes ist noch auf strom. 2,18,95,1 hinzuweisen. Es handelt sich um ein aus Dtn 20,19–20<sup>269</sup> entnommenes Verbot der Verheerung des Landes und vor allem des Fällens von Bäumen mit essbaren Früchten bei der Belagerung einer Stadt. Dabei handelt es sich um eine Diskussion, die auch in der Literatur der griechischen und der römischen Welt geführt wird. So galt es zwar allgemein als erlaubt, die jährliche Getreideernte zu verwüsten, ob man aber auch fruchtetragende Bäume zerstören durfte, die nicht innerhalb eines Jahres nachwachsen, war umstritten.<sup>270</sup> Nach Clemens ist es ein Zeichen der Güte Gottes, dass er in seinem Gesetz eine solche Regelung erlässt, die der Kriegführung Grenzen setzt.<sup>271</sup> Wie B. Schöpf zu den beiden zuletzt angeführten

**267** Strom. 2,18,89,1: φιλοανθρωπίαν μετ' ἐγκρατείας. (ÜS: O. Stählin).

**268** CADOUX, Christian Attitude, 232–233. Das Zitat bezieht sich auf diesen Text und auf strom. 2,18,82,1–3, eine Passage, die bereits oben S. 239, Anm. 245 kurz angesprochen wurde. Dagegen behandelt HORNUS, Politische Entscheidung, 110 mit Anm. 102, diese Texte ausschließlich unter dem Aspekt der darin gebotenen Nächstenliebe und Wertschätzung des menschlichen Lebens. Die Implikationen für die Einschätzung des Krieges durch Clemens scheint er vollkommen zu übersehen. Zumindest kommt er mit keinem Wort darauf zu sprechen.

**269** Clemens bezieht sich bei der Begründung dieses Verbots explizit auf „das gütige Gotteswort“, das „reich an Liebe ist“ / Δαψιλευόμενος δὲ τῇ φιλοανθρωπίᾳ ὁ χρηστὸς λόγος [...]. (ÜS: O. Stählin). Auch frühjüdische Autoren wie Philo von Alexandria (spec. leg. 4,226–229) und Flavius Josephus (ant. 4,8,42/299) nehmen auf diesen Text aus dem Alten Testament Bezug.

**270** Siehe z. B. Pol. 23,15. Vgl. GRANT, War, 179–180. Siehe auch von Rad, 5. Mose, 95; McConville, Deuteronomy, 321–322.

**271** Der gesamte Abschnitt, in dem sich der besprochene Text findet, steht unter der Frage aus strom. 2,18,91,1: „Ist nunmehr wohl klar geworden, dass das Gesetz, das auf Christus hin erzieht, freundlich und gut und dass ein und derselbe Gott gut und zugleich auch gerecht ist, Gott, der von Anfang bis zum Ende jegliche Art (der Erziehung) den Umständen entsprechend zur Herbeiführung des Heils verwendet?“ / Ἄρα ἤδη καταφαίνεται φιλοανθρωπος καὶ χρηστὸς ὁ νόμος, ὁ εἰς Χριστὸν παιδαγωγῶν, θεὸς τε ὁ αὐτὸς ἀγαθὸς μετὰ δικαιοσύνης, ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἐκάστω γένει προσφυῶς εἰς σωτηρίαν κεκρημένος; (ÜS: O. Stählin).

Texten zusammenfassend mit Recht festhält: „Es handelt sich hier zwar um alttestamentliche Vorschriften, aber um solche, die Klemens innerlich bejaht.“<sup>272</sup>

### 3.4 Zusammenfassende Überlegungen zur Haltung des Clemens

#### 3.4.1 Zu den ‚Soldatentexten‘

Wenn es im Folgenden darum geht, die bisherigen Ergebnisse zusammenzufassen und die Frage nach der Haltung des Clemens zur Soldatenfrage zu stellen, so ist zuerst festzuhalten, dass den Texten Priorität zu geben ist, die sich explizit mit dem Soldatenberuf befassen. Diese Texte sind sehr direkt, eindeutig und zeigen, dass Clemens keine Schwierigkeiten mit der Vorstellung hatte, dass Christen im Heer dienen.<sup>273</sup> Das gilt, wie prot. 10,100,4 gezeigt hat, auf jeden Fall für Soldaten, die erst während ihres Dienstes zum Christentum fanden. Nach Clemens können sie selbstverständlich in ihrem Beruf verbleiben, haben sich aber – wie alle anderen Christen auch – bei der Ausübung ihres Berufs auf Gott hin auszurichten und sich an dessen Willen zu orientieren. Diese Haltung findet sich übereinstimmend sowohl im nach außen gerichteten, für den christlichen Glauben werbenden *Protrepticus* als auch im *Paedagogus*, der in die Gemeinde hinein gerichtet ist und angemessene christliche Lebensführung lehren soll. Die Übereinstimmung zwischen den beiden unterschiedlich ausgerichteten Schriften ist ein sehr überzeugender Hinweis auf das Vorhandensein einer stimmigen Position bei Clemens und steht in einem deutlichen Gegensatz zum spannungsvollen Verhältnis der nach außen und nach innen gerichteten Schriften bei Tertullian.

Schwieriger zu beantworten als die Frage nach Konvertiten im Heeresdienst ist die, was Clemens über Christen gedacht haben mag, die sich als Getaufte freiwillig zum Heeresdienst melden wollten oder gemeldet haben.<sup>274</sup> Leider findet sich diese Unterscheidung anders als bei Tertullian nirgends im Werk des Clemens. Zieht man einen Text wie paed. 3,12,91,1–4 aus der *peroratio* des *Paedagogus* heran, wo Clemens in den Worten A. Knaubers einen „Christenspiegel“<sup>275</sup> mit den „Hauptlehren des

<sup>272</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 220. Dagegen hält BAINTON, *Early Church*, 211 (= Kirche und Krieg, 214), diese Texte für einen Ausdruck der Anerkennung von „different ethical levels“.

<sup>273</sup> Dagegen folgert HORNUS, Politische Entscheidung, 123–124, aus prot. 10,100,4, paed. 2,11,117,2; 3,12,91,2; und stromt. 2,18,82,1–3, „daß Clemens den Militärdienst als eine Tatsache in dieser Welt hinnimmt, ihn jedoch nicht als Entscheidung eines Christen billigt.“ Es wurde bereits bei der Interpretation der jeweiligen Texte darauf hingewiesen, dass sich diese Interpretation nur schwer halten lässt.

<sup>274</sup> Den ersten sicheren Beleg für als Christen geborene Soldaten dürfte wie bereits erwähnt Cypr. epist. 39,3 bieten, für Tert. idol. 19,1 und coron. 11,4 besteht zumindest die Möglichkeit, dass sie diesen Fall voraussetzen. Siehe dazu oben S. 77 f.

<sup>275</sup> KNAUBER, Handbuch, 331.



Heils<sup>276</sup> bietet, so scheint es wahrscheinlicher, dass er wohl auch damit zumindest grundsätzlich einverstanden gewesen wäre.<sup>277</sup> Auch paed. 2,11,117,1–3 dürfte durch die Beiläufigkeit, mit der das Thema für Katechumenen und neugetaufte Christen angesprochen wird, in diese Richtung weisen. Gerade der betont ethische Charakter des *Paedagogus*, der ja gerade zu einem dem göttlichen Logos gemäßen Lebensstil anleiten will<sup>278</sup>, lässt es unwahrscheinlich erscheinen, dass Clemens, hätte er den Soldatenberuf wirklich für unvereinbar oder auch nur eingeschränkt vereinbar mit dem christlichen Glauben gehalten, dieses an den betreffenden Stellen nicht festgehalten hätte.<sup>279</sup> Auf der anderen Seite lässt sich zumindest fragen, ob Clemens auch seinem idealen Christen, dem (wahren) Gnostiker, einen solchen Schritt gestattet hätte. Clemens unterscheidet ja durchaus verschiedene Stufen des Christseins und es ist dieser Gnostiker, der am intensivsten nach Ähnlichkeit mit Gott streben soll und dem die eindringlichsten Mahnungen zu einem Leben in Frieden, Liebe, Apathie und Ataraxie gelten.<sup>280</sup> Ein Maß an Sicherheit, das der positiven Antwort auf die Frage nach im Heer zum Christentum konvertierten Soldaten entspricht, kann für die Beantwortung der Frage nach Christen, die sich dem Heeresdienst zuwandten, nicht gewonnen werden. Hier setzen die vorliegenden Texte engere Grenzen, die es zu respektieren gilt.

Es ist außerdem wichtig festzuhalten, dass Clemens den christlichen Soldaten Grenzen auferlegt. Er bindet sie nämlich an Christus, den „Feldherrn, der gerechte Signale geben lässt“<sup>281</sup>, und fordert somit die bereits angesprochene Ausrichtung des Lebens und des Dienstes am Willen Gottes.<sup>282</sup> Wie das in einem Fall konkret aussehen kann, zeigt der Abschnitt paed. 3,12,91,2. Dort schreibt er christlichen Soldaten vor, sich mit ihrem Lohn zu begnügen und Menschen nicht auszubeuten, indem er ihnen

**276** Paed. 3,12,87,2: τὰ κεφάλαια τῆς σωτηρίας (ÜS: O. Stählin).

**277** Vgl. auch HELGELAND, Christians (ANRW), 744: „Clement never gave the slightest indication that enlistment would be a problem nor did the nature of military life, religious or moral concern him. On the contrary [...]“

**278** Vgl. WYRWA, Clemens, 940: „Das Kriterium ethischen Handelns ist Clemens zufolge der Logos [...]. [...] Aber Clemens versteht unter diesem Logos fast stets zugleich den personal qualifizierten Logos-Christus, welcher Urheber jeglicher Gestalt des göttlichen Gesetzes ist, so dass das ethische Handeln sich zugleich als Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes [...] erweist.“

**279** So auch dezidiert HELGELAND, Christians (ANRW), 745.

**280** Siehe z. B. strom. 2,11,50,2; 2,19,97,1–2; 3,10,69,3; 4,7,54,1; 4,7,55,1–4; 4,15,97,1–5; 4,16,100,6. Vgl. dazu VÖLKER, Gnostiker, hier v. a. 220–230, 254–300 und 449–609. W. Völker schreibt treffend über die Tugendvorstellung des Clemens (ebd., 288): „Es gibt daher keinen plötzlichen Aufstieg zur Vollkommenheit, sondern nur ein langsames fortschreiten, das sich Schritt für Schritt erkämpfen muß.“ Siehe außerdem kurz MÉHAT, s.v. Clemens (TRE), 110; NEYMEYER, Lehrer, 73–79; KÖNIG, Clemens, 155–160; außerdem WYRWA, Clemens, 941–942, zur zweistufigen Ethik des Clemens (einfacher Gläubiger – vollkommener Gnostiker) und zur Vervollkommnung des Gnostikers als einem lebenslangen Prozess.

**281** Prot. 10,100,4: τοῦ δίκαια σημαίνοντος [...] στρατηγοῦ. (ÜS: O. Stählin).

**282** Es sei auch noch einmal an den Grundsatz von strom. 7,7,42,7 erinnert, der hier auch eine Rolle spielen könnte. Siehe dazu oben S. 211, Anm. 90.



mit den Worten des Johannes des Täufers ein Gebot des göttlichen Logos vor Augen führt.

### 3.4.2 Zu den ‚Kriegstexten‘

Die Texte, die sich auf die eine oder andere Weise mit dem Thema Krieg befassen – die kritischen wie die positiven – sind den zuerst genannten Texten im Blick auf die hier behandelte Fragestellung unterzuordnen. Sie helfen aber dabei auszuloten, welche Aufgaben in den Augen des Clemens für christliche Soldaten vorstellbar waren beziehungsweise wo eventuell die Grenzen der affirmativen ‚Soldatentexte‘ liegen. Sie können aber auch die Frage aufwerfen, ob sich für Clemens eigentlich ein stimmiges Gesamtbild zeichnen lässt.

So ist zu fragen, ob er überhaupt einen Zusammenhang zwischen seiner Haltung zum Krieg und der Frage nach der Erlaubtheit des Soldatenberufs herstellt.<sup>283</sup> Ist es für Clemens vorstellbar, dass Christen sich an kriegesischen Handlungen beteiligen? Bezieht man diese Texte in die Überlegungen mit ein, so kann man festhalten, dass – bei aller Bejahung der Möglichkeit des Soldatendienstes für Christen – Krieg für Clemens sicherlich ein großes Übel ist. Krieg ist, zumindest in bestimmten Fällen, von Dämonen angestiftet, er verursacht Leiden unter den Menschen und er soll durch die Verkündigung des Evangeliums überwunden werden.<sup>284</sup>

Aber Krieg gilt dennoch, wie B. Schöpf festhält, „nicht in jedem Fall als Unrecht“<sup>285</sup>. Unter gewissen Umständen scheint Clemens Krieg für gerechtfertigt (im Sinne der *iustae belli causae*) und in gewissen Grenzen für rechtmäßig (im Sinne der *iura belli*) zu halten.<sup>286</sup> Diese Grenzen loten die Texte aus den *Stromata*, in denen einige erste Grundzüge einer ‚Lehre vom gerechten Krieg‘ erkennbar sind, zumindest ansatzweise aus. Es gibt für Clemens aus dem Alten Testament entnommene Regeln, welche die Kriegsführung begrenzen und damit auch den Handlungsspielraum und die Gehorsamspflicht christlicher Soldaten. „Krieg ist“, mit B. Schöpf, „für Clemens von Alexandrien keineswegs ein Zustand völliger Gesetzlosigkeit, wo alle Gräueltaten erlaubt wären [...]“. <sup>287</sup> Ist Krieg dementsprechend eine unter bestimmten Umständen

<sup>283</sup> Vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 764, mit Blick auf Kirchenväter allgemein; SWIFT, War (ANRW), 852; und SWIFT, Views, 284, zu Clemens im Besonderen. Beide verneinen, dass dieser Zusammenhang bereits im Blick war. Konkret zu Clemens siehe auch unten S. 250f. Dagegen scheint SCHÖPF, Tötungsrecht, 221, davon auszugehen, dass Clemens sich über diesen Zusammenhang Gedanken gemacht haben muss und kann festhalten: „Wenn Krieg und Mord identisch wären, Soldaten und Mörder, könnte Clemens offenbar nicht so reden.“

<sup>284</sup> So hält auch RIESNER, Militia Christi, 62 fest, dass Clemens Krieg keinesfalls verklärt. Ähnlich äußerten sich auch schon MOFFAT, War, 621, Anm. \*; und CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 257.

<sup>285</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 219.

<sup>286</sup> Trifft diese Interpretation zu, gäbe es an dieser Stelle eine enge inhaltliche Berührung zwischen Clemens und Augustinus. Siehe zu letzterem oben S. 147f.

<sup>287</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 220.

ethisch legitime Option, so kann auch der Soldatenberuf dem Christen nicht grundsätzlich verboten sein. Mit B. Schöpf kann man zusammenfassend festhalten:

„Klemens von Alexandrien sieht also im Krieg ein gewaltiges physisches Übel, rechnet aber trotzdem auch mit der Möglichkeit gerechter Kriege. Unter dieser Voraussetzung kann er den Soldatenstand nicht grundsätzlich ablehnen. Von den christlichen Soldaten verlangt er mit keinem Wort, daß sie ihren Dienst verlassen; daraus kann man schließen, daß er nicht jede Tötung in der Schlacht als Sünde betrachtet.“<sup>288</sup>

Somit bestätigen die Texte, die sich in der einen oder anderen Weise mit dem Thema Krieg befassen, im Wesentlichen die Ergebnisse der Interpretation der ‚Soldatentexte‘. Es lässt sich also ein in Grundzügen kohärentes Bild von der Position des Clemens entwerfen, wenn sich auch nicht alle Details mit gleicher Sicherheit klären lassen.

### 3.4.3 Kritische Anfragen an die Forschung

Die in diesem Kapitel vertretene Position steht in explizitem Widerspruch zu Teilen der modernen Forschung. Daher muss an dieser Stelle auf die entsprechenden Autoren und ihre Positionen kurz eingegangen werden.

1. R. Bainton<sup>289</sup> meint im Anschluss an Überlegungen von J. Cadoux<sup>290</sup>, dass Clemens nur den ‚Polizeidienst‘ (beispielsweise als Mitglied einer Einheit der *vigiles* oder als ein *beneficiarius*, hier denkt er wahrscheinlich an den *beneficiarius*

<sup>288</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 221; siehe auch das Zitat zur Frage von Mord und Krieg oben Anm. 283. Ähnlich auch SWIFT, War (ANRW), 852: „Thus, although it is accurate to say that in Clement’s mind the issue of war and pacifism as such was never joined, he did not consider as sinful every act of homicide including that on the battlefield [...]“. Dagegen meint er in einem späteren Aufsatz (SWIFT, Views, 284), dass „the moral issue of Christian participation in violent action seems not to have been seriously joined in his mind.“ Dass Clemens die Tötung eines Menschen unter bestimmten Umständen für legitim hält, zeigt auch seine Haltung zur Todesstrafe, die er bejaht und in ihrer Rechtmäßigkeit zu begründen versucht. Vgl. dazu SCHÖPF, Tötungsrecht, 156–158.

<sup>289</sup> BAINTON, Early Church, 199–200 (= Kirche und Krieg, 200): „He is saying that if a soldier is converted while in the army he may remain, but he becomes subject to a divine commander. While there is no express statement that police functions only are permissible, such an interpretation harmonizes this passage with those from Clement in which warfare is condemned.“ Ebenso BAINTON, Attitudes, 79–81, wo er ausführlichere Überlegungen zur Polizeithese anstellt – zu Clemens v.a. 81. Ohne direkten Bezug auf Clemens verteidigt J. Yoder die These, Christen im Heer hätten nur Polizei- und Verwaltungstätigkeiten übernommen, erneut vehement; vgl. YODER, Pacifism, 50; YODER, War, 99–100; „During the epoch which understood itself as pax Romana, even battle-ready units seldom saw battle. Most of the time, what most of the people under military authority did was what we would call peacetime civil bureaucracy.“ Dagegen vgl. besonders die treffende Kritik von HELGELAND, Christians (ANRW), 793–795; und von SHEAN, Soldiering, 76.

<sup>290</sup> CADOUX, Christian Attitude, 15–16, der dort allerdings allgemeine Überlegungen zu frühchristlichen Schriftstellern insgesamt anstellt.

*consularis*<sup>291</sup>) zulassen will, obwohl er eingesteht, dass Clemens das nirgendwo explizit schreibt. Mit dieser These will vor allem R. Bainton das Problem lösen, dass seiner Meinung nach Clemens in seiner Haltung „less precise“<sup>292</sup> sei. So gestatte er zwar, dass während ihres Militärdienstes zum Christentum konvertierte Soldaten im Heer verbleiben<sup>293</sup>, andererseits vertrete er aber mit Blick auf Krieg und Gewalt eine pazifistische Position<sup>294</sup>.

Da sich die von ihm angenommene pazifistische Haltung als nicht den Texten entsprechend erwiesen hat und somit zu verwerfen ist, stellt sich das Problem nicht, das zu dieser Lösung zwang. Außerdem würde diese ‚Lösung‘ die Schwierigkeit mit der Gewaltanwendung nicht aus der Welt schaffen. Gerade im ‚Polizeidienst‘ eingesetzte Soldaten hatten in Friedenszeiten unter Umständen öfter Gewalt anzuwenden und ihr Schwert zu ziehen, als ihre Kameraden in den Legionslagern.<sup>295</sup> So fasst R. Alston einen Überblick über die Verwendung des ägyptischen Heeres im Inneren zusammen:

„Indeed for the average Roman soldier fighting street battles against mobs, even lightly armed robbers, or fighting guerrilla wars against rebels might have been considerably more dangerous than fighting set-piece battles.“<sup>296</sup>

Und J. Helgeland hält nach seinem kritischen Überblick über die ‚Polizeithese‘ abschließend fest:

„The distinction between civil and military preservation of order is largely a modern, not a Roman one. Acting in various capacities, the soldiers did most of the policing of the empire. Capturing terrorists, investigating criminal activity, finding missing persons, questioning suspects (torture), raiding houses in search of weapons unlawfully possessed, collecting tariffs and tolls, and spying, were the duties which concerned many Roman soldiers acting as police.“<sup>297</sup>

---

**291** Siehe oben S. 169 f. mit Anm. 679, für eine kurze Auseinandersetzung mit der mittlerweile überholten These, dass eine Hauptaufgabe der *beneficarii consularis* die Übernahme von Polizeiaufgaben gewesen sei. Dieser These folgt auch R. Bainton.

**292** BAINTON, *Early Church*, 196 (= Kirche und Krieg, 195); vgl. auch BAINTON, *Attitudes*, 72.

**293** BAINTON, *Early Church*, 199–200 (= Kirche und Krieg, 199–200); BAINTON, *Attitudes*, 80.

**294** BAINTON, *Early Church*, 196, (= Kirche und Krieg, 195–196), wo er die Haltung des Clemens zu den „condemnations more or less explicit of military service“ rechnet.

**295** Darauf macht bereits HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 795 aufmerksam, der auf den instruktiven Anhang zum Thema „Brigandage“ bei MACMULLEN, Ramsay, *Enemies of the Roman Order – Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Pb. der Ausg. Cambridge MA 1966, London, New York 1992, 255–68, verweist. Ebenso RIESNER, *Militia Christi*, 55. Vgl. zur Frage von Polizeidienst und Gewaltanwendung auch den kurzen Überblick bei DAVIES, Roy W., *Police Work in Roman Times*. In: *History Today* 18, (1968), 700–707; ausführlicher MACMULLEN, *Soldier*, 50–55; und v. a. FUHRMANN, *Policing*, hier v. a. 123–145, 186–190, mit umfassender Diskussion der Quellen und der Literatur.

**296** ALSTON, Richard, *Soldier and Society in Roman Egypt*, London 1998, 78.

**297** HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 795.

Beachtet werden sollte auch, dass Tertullian in coron. 11,2 gerade die Ausübung polizeilicher Tätigkeiten – „Fesseln, Kerkerstrafen, Folter und Todesurteile vollziehen“<sup>298</sup> – als unvereinbar mit dem christlichen Bekenntnis betrachtet.<sup>299</sup> Es scheint fast, als ob der Karthager hier einen schärferen Blick für die Realitäten des ‚Polizeidienstes‘ hatte als mancher moderne Interpret.

R. Bainton übersieht weiterhin, dass Posten wie der eines *beneficiarius consularis*, selbst wenn dieser Polizeiaufgaben eingeschlossen haben sollte, nur eine Durchgangsstation in der militärischen Karriere eines Soldaten waren. So war die Beförderung zum *beneficiarius consularis* spätestens ab dem 3. Jhd. n. Chr. ein wichtiger Posten auf dem Weg vom einfachen Soldaten bis hin zum Zenturio oder zum Alendekurio, unter Umständen sogar zur *militia equestris*.<sup>300</sup> Diese Beförderung setzte ihrerseits andere, auch genuin militärische Tätigkeiten voraus. Das bedeutet, dass auch ein solcher Posten keine Gewähr für eine ‚friedfertige‘ Dienstzeit bot. Ähnliches gilt auch für die anderen von R. Bainton genannten

**298** Coron. 11,2: *vincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit* (ÜS: P. Guyot/R. Klein).

**299** Siehe dazu oben, S. 120 ff.

**300** Zur militärischen Laufbahn der *beneficarii* vgl. DOMASZEWSKI/DOBSON, Rangordnung, 24 und 33; OTT, Beneficiarier, 30–32. Auf diesen Sachverhalt machen bereits HELGELAND, Christians (ANRW), 794, Anm. 331, unter Verweis auf CIL III 9908 und VIII 17626 (= CBFIR 753); und das Standardwerk von DOMASZEWSKI/DOBSON, Rangordnung, 32–35, aufmerksam. In CIL III 9908 ist der Rang des *beneficiarius* allerdings nicht erhalten, er beruht auf einer Rekonstruktion von A. von Domaszewski (s. ebd., 213; außerdem BREEZE, Organisation, 263; BREEZE, Career Structure (ANRW), 443 mit Anm. 38). Daher ist eine Berufung auf diese Inschrift problematisch. Zu den Laufbahnen der *beneficarii* vgl. DOMASZEWSKI/DOBSON, Rangordnung, 32–34, für die *beneficarii* der Statthalter (*beneficarii consularis*, *beneficarii procuratoris* etc.), und ebd., 38–41, für diejenigen der Legionsoffiziere, mit zahlreichen Belegen; außerdem OTT, Beneficiarier, 30–32 und 57–59, sowie den Katalog mit Belegen ebd., 167–173 (geordnet nach dem Vorkommen im CBFIR [= SCHALLMAYER, Egon; EIBL, Kordula; OTT, Joachim (Hrsg.), Der römische Weihebezirk von Osterburken I – Corpus der griechischen und lateinischen Beneficiarier-Inschriften des Römischen Reiches 40, Stuttgart 1990]). DOMASZEWSKI/DOBSON, Rangordnung, 32–35, verweist auf CIL III 3306; III 10060; VIII 17626 (= CBFIR 753); XIII 6429a als Belege dafür, dass *beneficarii consularis* seit Septimius Severus sogar direkt zum Zenturionat befördert werden konnten. Allerdings macht BREEZE, Organisation, 272, Anm. 38, auf z.T. gewichtige Unsicherheiten bei der Lesung und Rekonstruktion der betreffenden Inschriften durch A. von Domaszewski aufmerksam. Einen guten Überblick über die Rangstruktur und die Beförderungsmöglichkeiten in den Legionen, der über A. von Domaszewski hinausführt und diesen z.T. korrigiert, gibt BREEZE, Organisation, 263–278, mit einer graphischen Übersicht ebd., 268; außerdem BREEZE, Career Structure (ANRW), 441–445. Letzterer (BREEZE, Organisation, 271–272 mit Anm. 38; und BREEZE, Career Structure (ANRW), 443 mit Anm. 41 und 444 mit Anm. 52) erkennt CIL VIII 17626 (= CBFIR 753) und AE 1932, Nr. 57 (= CBFIR 701; dort aber bereits in das 2. Jhd. n. Chr. datiert) als wahrscheinliche Belege für eine direkte Beförderung vom *beneficiarius consularis* zum *centurio* an. Zugleich weist er (BREEZE, Career Structure (ANRW), 444–445) darauf hin, dass die Posten des *beneficiarius consularis* wie auch des *signifer* zugleich als „efficiency bars“ dienten (s. auch die ausführlichere Diskussion mit tabellarischer Übersicht in BREEZE, Organisation, 274–276). Hier wurde noch einmal eine Auslese auf dem Weg zum Zenturionat getroffen. Eine Garantie für den weiteren Aufstieg boten diese Posten also nicht. So auch OTT, Beneficiarier, 31, der aber ebd., 31–32, einige Beispiele für einen solchen Aufstieg bietet.

Tätigkeiten.<sup>301</sup> Außerdem weist J. Helgeland mit Recht darauf hin, dass sich auf allen gesichert vorkonstantinischen christlichen Soldateninschriften nur ‚normale Soldaten‘, aber keine ‚Polizeisoldaten‘ finden; vergleichbares gilt auch für die Soldatenmartyrien.<sup>302</sup> Bereits im Kapitel zu Tertullian wurde darauf hingewiesen, dass der eine Text aus vorkonstantinischer Zeit, den R. Bainton als Beleg für die Existenz christlicher ‚Polizeisoldaten‘ anführen kann, nämlich Tert. fuga 13,5–6, von ihm missverstanden wurde und keineswegs Christen in den Reihen der *beneficarii consularis* anführt.<sup>303</sup>

2. J. Cadoux ist der Ansicht, dass „Clemens of Alexandria does not seem ever to have faced the problem of Christianity and war [...]“.<sup>304</sup> So erklärt er, wie Clemens trotz seines „clear grasp of Christian principles in the abstract“ – was für J. Cadoux natürlich pazifistische Prinzipien sind – Formulierungen gebrauchen konnte, „which concede the compatibility of military service with the Christian faith.“<sup>305</sup> L. Swift meint ebenfalls, dass Clemens keine kohärente Position zu den Fragen von Soldatendienst und Gewaltanwendung entwickelt hätte. Vielmehr wäre festzuhalten, „although Clement is sensitive to the need for defending the safety of the state, the moral issue of Christian participation in violent action seems not to have been seriously joined in his mind.“<sup>306</sup>

Angesichts der besprochenen Passagen zu den kriegesischen Texten aus dem Alten Testament, zu seiner grundsätzlich kritischen Haltung gegenüber dem Krieg und zu den bei ihm vorhandenen Ansätzen zu einer ‚Lehre vom gerechten Krieg‘ ist aber zu fragen, ob es möglich ist, dass er das alles wirklich in keiner Weise mit der Frage des Soldatenberufs zusammengedacht hat. Vor allem in einem Werk wie dem *Paedagogus*, wo er so viele Bereiche des Lebens so gründlich auf ihre ethische Relevanz durchspricht, ist eine solche Leerstelle kaum vorstellbar. So stellt denn auch L. Swift zu Recht fest, dass „he did not consider as sinful every act of homicide including that on the battlefield“<sup>307</sup>. Wenn dem so ist, dann ist es umso

---

**301** Vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 794.

**302** Vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 794. Ebenso SHEAN, Soldiering, 76 mit Anm. 11, der auf die Inschrift LECLERCQ, Militarisme, Nr. 29 (= CIL VI 32877 = ILS 9086) verweist, die einen christlichen Soldaten als zur *legio II Parthica* gehörig ausweist. Man könnte beispielsweise auch noch auf CIL VI 2873 = ILCV 398 B und auf CIL VI 2610 + 32654 = ILCV 2199 verweisen, in denen jeweils ein Zenturio der *cohors X urbana* und ein Soldat der *cohors VI praetoriana* nachgewiesen sind. Beide Inschriften sind zugänglich in GUYOT/KLEIN (Hrsg.), Christentum Bd. 2, 66–67, mit Kommentar ebd., 279–280. Eine gute Zusammenstellung eines Großteils des relevanten epigraphischen Materials in englischer Übersetzung bietet SIDER, Killing, 145–151 (die Inschriften CIL VI 2873 = ILCV 398 B und CIL VI 2610 + 32654 = ILCV 2199 fehlen). Außerdem ist an den *miles gloriosus* aus Tertullians *De corona* zu erinnern, der sehr wahrscheinlich ein *speculator* der Prätorianergarde war.

**303** Siehe oben S. 168 ff.

**304** CADOUX, Christian Attitude, 232.

**305** CADOUX, Christian Attitude, 232.

**306** SWIFT, Views, 284.

**307** SWIFT, War (ANRW), 852.

wahrscheinlicher, dass Clemens Überlegungen zur Verbindung von Soldatendienst und Gewaltanwendung angestellt hat.

Ergänzend muss hinzugefügt werden, dass die in Ägypten stationierten Einheiten, trotz ihres eher ruhig gelegenen Stationierungsortes fern von bedrohten Grenzen, sowohl durch Abordnungen, sogenannte *vexillationes*, in militärische Auseinandersetzungen als auch in innere Konflikte verwickelt waren.<sup>308</sup> Es ist nur schwer vorstellbar, dass der Zusammenhang zwischen Heeresdienst und Gewaltanwendung dem Clemens völlig entgangen ist, umso mehr, als dieser ja im Heer dienende Christen kannte.

J. Helgeland vertritt eine mit J. Cadoux vergleichbare Position und denkt, dass Clemens militärische Themen nur beiläufig und unsystematisch anspricht und daher wohl – so wird man ihn verstehen müssen – keine kohärente Position hatte und es auch nicht für nötig hielt, eine solche zu entwickeln.<sup>309</sup> J. Helgeland hält allerdings auch fest, dass er den Soldatenberuf nicht für sonderlich problematisch gehalten zu haben scheint.<sup>310</sup> Mit letzterem Punkt hat er sicherlich Recht, die Bestreitung einer kohärenten Position bei Clemens überzeugt aber ebenso wenig wie zuvor bei L. Swift.

3. Gegen R. Riesner<sup>311</sup> und J. Helgeland<sup>312</sup>, die beide der Ansicht sind, dass es sich bei christlichen Soldaten nur um einen seltenen Fall im Umfeld des Clemens bezie-

---

**308** Vgl. dazu ALSTON, Soldier, 69–79, mit Belegen in den Anmerkungen (ebd., 220–223) auf den sich der folgende Überblick stützt. So schreibt er (ebd., 72): „The army in Egypt played its part in most of the major military expeditions in the eastern half of the empire.“ Belegt ist die Teilnahme an den Feldzügen des Corbulo (58–63 n. Chr.), am Kampf gegen die jüdischen Aufstände (66–70 n. Chr., 115–117 n. Chr., 132–135 n. Chr.), an der Annexion des Nabatäerreichs und seiner Umwandlung in die Provinz Arabia (106 n. Chr.), am Partherkrieg Trajans (116–117 n. Chr.) und an dem Feldzug des Alexander Severus gegen die Perser (232 n. Chr.). Für die zweite Hälfte des 2. Jhds. n. Chr. ist die Qualität wie die Quantität der Quellen ungleich schlechter, was eine Erklärung dafür bieten dürfte, dass es keine gesicherten Nachrichten über einen Einsatz ägyptischer Einheiten in den Feldzügen dieser Zeit gibt. Eine Teilnahme von Abordnungen kann jedoch für den Partherfeldzug des Lucius Verus (163–165 n. Chr.) ebenso angenommen werden, wie für die Partherkriege des Septimius Severus (194–195 und 197–199 n. Chr.). Im Inneren kann noch einmal das Eingreifen im jüdischen Aufstand 115–117 n. Chr. genannt werden, bei dem es auch zu Kämpfen in weiten Teilen Ägyptens kam, außerdem der große Bukolenaufstand (171–172 n. Chr.) und Caracallas blutiges Vorgehen gegen Unruhen in Alexandria (215 n. Chr.). Zusammenfassend hält er fest (ebd., 78): „Taken together [die Konflikte im Inneren; AG] with the campaigns outside Egypt, a Roman soldier was likely to spend at least some of his career involved in warfare. [...] A soldier must not, however, spend a great deal of time at war, though we must make some allowances for the imperfection of the source material. The soldier could expect to fight at some point in his career but it seems unlikely that many of the soldiers of the Egyptian army were killed while on active service or that, in terms of time, war was a major part of the life of the soldier.“

**309** HELGELAND, Christians (ANRW), 745.

**310** HELGELAND, Christians (ANRW), 744–745.

**311** RIESNER, Militia Christi, 53–54. Er meint, dass der Fall „in der besonderen Umgebung des Alexandriners eher selten war“, räumt aber ein, „[i]mmerhin hat Clemens christliche Soldaten gekannt, das machen gelegentliche Bemerkungen in seinen Schriften deutlich.“

hungsweise vermutlich sogar um einen wahrscheinlich überhaupt nicht vor kommenden Fall handelt, ist noch einmal<sup>313</sup> festzuhalten, dass vor allem paed. 3,12,91,2 ein Beleg dafür ist, dass Clemens von christlichen Soldaten als einem Normalfall wusste. Zusammen mit den anderen beiden Haupttexten aus prot. 10,100,4 und paed. 2,11,117,2 zeigt er außerdem, wie H. Brennecke mit Recht festhält, dass zu Clemens Zeiten „bei im Osten stationierten Einheiten mit größeren christlichen Truppenteilen zu rechnen“<sup>314</sup> ist. Die Beiläufigkeit, mit der Clemens den Soldatenberuf in prot. 10,100,4 und paed. 2,11,117,2 als bekannte Gegebenheit bei seinen Adressaten voraussetzt, sowie die direkte Ansprache von Soldaten in der ethischen Ermahnung in paed. 3,12,91,2 machen deutlich, dass Clemens hier sehr direkt auf die Lebenswelt seiner Leser Bezug nimmt. Dazu können noch einige unterstützende Argumente angeführt werden.

### Exkurs: Das Heer in der Lebenswelt des Clemens und seiner Leser

Angesichts der zuletzt angestellten Überlegungen zum eventuellen Vorhandensein christlicher Soldaten im Umfeld des Clemens gilt es, an dieser Stelle noch konkret nachzufragen: Wie nahe war das Heer als erfahrbare Wirklichkeit für Clemens und seine Leser? Wie sehr war es Teil ihrer Lebenswelt?

Zur Beantwortung dieser Fragen muss man zuerst festhalten, dass die wohl seit hadrianischer Zeit als einzige Legion in Ägypten stationierte *legio II Trajana* nur 30 Stadien (ca. 5,5 km) von Alexandria entfernt in Nikopolis ihr Legionslager hatte.<sup>315</sup> Dort waren außerdem Hilfstruppen<sup>316</sup> und die *classis Alexandrina*<sup>317</sup> kaserniert. Alles in allem dürften dort zur Zeit des Clemens, gemessen an den Sollstärken der Einheiten, etwa 10000–12000 Mann stationiert gewesen sein<sup>318</sup> – von denen aller-

**312** HELGELAND, Christians (ANRW), 745: „It would seem, therefore, that [...] he was not disturbed by the relationship some Christians had to the military. Possibly he was not aware of any such Christians, although we cannot say for certain.“

**313** Siehe dazu auch schon oben S. 217, Anm. 136.

**314** BRENNKE, *An fidelis* (2007), 200.

**315** Zum Folgenden vgl. grundsätzlich ALSTON, *Soldier*, 23–52; MITTHOF, Fritz, *Soldaten und Veteranen in der Gesellschaft des römischen Ägypten* (1.–2. Jh. n.Chr.). In: Alföldy/Dobson/Eck (Hrsg.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft*, 377–406; CLAUSS, *Alexandria*, 131–137; LE BOHEC, *Armee*, 197–198.

**316** Vgl. ALSTON, *Soldier*, 24–27, und die Übersicht ebd., 165–191, mit den relevanten Belegen. Zwischen ca. 180–220 n.Chr. standen dort die folgenden Einheiten: ala Apriana, ala veterana Gallica; ala Heracliana; ala Thracorum Mauretana; cohors I Apamenor (?); cohors I Augusta Praetoria Lusitanorum eq.; cohors I Flavia Cilicia eq.; cohors II Ituraeorum eq.; cohors III Ituraeorum (?); cohors I Pannoniorum (?); cohors scutata civium; cohors II Thracum eq. (?); numerus Hadrianorum Palmyrenorum Sagittorum. Siehe außerdem MAXFIELD, Valerie A., *The Deployment of the Roman Auxilia in Upper Egypt and the Eastern Desert during the Principate*. In: Alföldy/Dobson/Eck (Hrsg.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft*, 407–442.

**317** Vgl. WATSON, *Roman Soldier*, 20–21; WEBSTER, *Army* (1998), 157–166, v. a. 159; LE BOHEC, *Armee*, 30–31.

**318** Vgl. den Überblick bei ALSTON, *Soldier*, 31–32.



dings etliche Soldaten über die Provinz verteilt Dienst taten. Verbunden waren Lager und Metropole auf direktem Weg durch die *via Nicopolitana*. Im Jahr 215 n. Chr. verlegte Caracalla die Truppen dann direkt nach Alexandria.<sup>319</sup>

Für den Zweck dieser Untersuchung ist weiterhin eine Beobachtung zur Rekrutierung des ägyptischen Provinzheeres<sup>320</sup> wichtig, die F. Mitthof wie folgt zusammengefasst hat:

„Bereits in der frühen Kaiserzeit griff die Militärverwaltung bei der Suche nach geeigneten Rekruten auf Landeskinder zurück. Um die Wende vom 1. zum 2. Jh. waren die in Ägypten liegenden Einheiten mit dem lokalen Element durchsetzt, und spätestens seit dem letzten Viertel des 2. Jh. wird man – abgesehen von frisch nach Ägypten verlegten Einheiten, die selbstverständlich das ethnisch-kulturelle Gepräge ihres vormaligen Dienstortes für einige Zeit behielten – mit einem Provinzheer rechnen dürfen, das sich beinahe ausschließlich aus Personen ägyptischer Herkunft zusammensetzte.“<sup>321</sup>

Dabei gab es allerdings Unterschiede je nach Truppengattung: Für die *auxilia* ist schon „seit frühantoninischer Zeit eine provinziinterne Ergänzung anzunehmen“<sup>322</sup>. Die Legionen dagegen wurden noch weit bis ins 2. Jhd. n. Chr. vor allem aus Syrien, Phönizien, Kleinasien, Cyrenaica und Africa rekrutiert.<sup>323</sup> Erst gegen Ende des 2. Jhds. n. Chr. scheint auch die *legio II Traiana* ihre Rekruten mehr und mehr aus Ägypten und hier bevorzugt aus Alexandria<sup>324</sup> bezogen zu haben.<sup>325</sup> In der Regel reichten

<sup>319</sup> Vgl. CLAUSS, Alexandria, 133.

<sup>320</sup> Vgl. dazu ALSTON, Soldier, 39–52; MITTHOF, Soldaten, 378–383.

<sup>321</sup> MITTHOF, Soldaten, 379. Vgl. zu dieser Frage ebd., 378–383 mit Anm. 5–6, für die Belege zu dem angeführten Zitat; vgl. auch kurz CLAUSS, Alexandria, 134. Einen guten Überblick über die Herkunft der Legionäre bietet weiterhin ALSTON, Soldier, 41–44, mit Diskussion der Belege und einem tabellari-schen Überblick. Und ebd., 165–189, nennt er in seiner Übersicht über die in Ägypten stationierten *auxilia* bei den Belegen auch Angaben zur Herkunft der Soldaten, soweit diese aus den Quellen ersichtlich ist. Zur Zunahme der lokalen Rekrutierung ab dem 2. Jhd. n. Chr. vgl. LE BOHEC, Armée, 88–95, hier v.a. 94–95, für Ägypten.

<sup>322</sup> MITTHOF, Soldaten, 379 mit Anm. 5, wo er die Angaben aus ChLA X 456 + XI 468 (Rekrutierung in frühflavischer Zeit) mit den Angaben aus ChLA X 410 und ChLA V 283 = P. Mich. III 162 (Rekrutierung in spätantoninischer Zeit) vergleicht. Während in flavischer Zeit die Herkunftsangaben überwiegend auf Gegenden außerhalb Ägyptens verweisen, dominieren in antoninischer Zeit ägyptische Orte oder die Angabe *origo castris*. Zu ChLA X 456 + XI 468 siehe auch SPEIDEL, Michael A., Rekruten für ferne Provinzen – Der Papyrus ChLA X 422 und die kaiserliche Rekrutierungszentrale. In: Speidel, Michael A. (Hrsg.), Heer und Herrschaft im Römischen Reich der hohen Kaiserzeit, (Mavors Roman Army Researches 16), Stuttgart 2009, 213–234, hier 217–219. Dieser diskutiert auch ausführlich ChLA X 422, bei dem es sich s. E. (ebd., 215) sehr wahrscheinlich um die Auflistung des „jährlichen Rekrutenzugang[s] einer in Ägypten stationierten Auxiliareinheit“ für die erste Hälfte des 2. Jhds. n. Chr. handelt. MITTHOF, Soldaten, 379, Anm. 6, dagegen vermutet, es könnte sich möglicherweise um Legionäre handeln.

<sup>323</sup> Vgl. ALSTON, Soldier, 41–44; MITTHOF, Soldaten, 379–380 mit Anm. 6; SPEIDEL, Rekruten, 219. Relevant sind hier v. a. CIL III 6627, BGU IV 1083 = ChLA X 426.

<sup>324</sup> Vgl. DIETZE-MAGER, Gertrud, Die Beziehung zwischen römischem Bürgerrecht und alexandrinischem Stadtrecht bis zur Constitutio Antoniniana (212). In: van Nuffelen, Peter (Hrsg.), Faces of Hellenism – Studies in the History of the Eastern Mediterranean (4th Century B.C.–5th Century A.D.), (Studia Hellenistica 48), Leuven 2009, 217–275, hier 264–265 mit Belegen. Sie schreibt zusammenfassend: „Alexandrinern wurden offensichtlich nicht nur bei der Einziehung in die Legionen [...], sondern auch in die Hilfstruppen und vor allem in die misenatische Flotte bevorzugt.“ Siehe auch MITTHOF, Soldaten, 380, Anm. 7, mit weiteren Belegen.

dabei für den Bedarf des Provinzheeres die Freiwilligen aus – folgt man F. Mitthofs, waren das durchschnittlich zwischen 500 und 1000 Rekruten pro Jahr<sup>326</sup> –, so dass Zwangskonskriptionen, wenn überhaupt, nur in Ausnahmefällen vorkamen.

Daraus lässt sich zweierlei folgern: Zum einen zeigt die reine Anzahl an Soldaten, die in oder bei Alexandria stationiert waren, dass unter den Christen der Gemeinde Alexandrias mit einer gewissen Zahl konvertierter oder zumindest am Christentum interessierter Soldaten gerechnet werden kann. Zum anderen zeigt die weitgehende Rekrutierung aus der Provinz und gerade auch aus Alexandria, dass zur Zeit des Clemens der Dienst entweder in der in Nikopolis stationierten Legion oder in einer der dortigen Auxiliareinheiten für Alexandriner und damit zumindest grundsätzlich auch für alexandrinische Christen eine Option war. Gerade den vielfach aus den gehobenen Schichten Alexandrias stammenden Hörern und Lesern des Clemens, die zumindest zu einem Teil auch römisches Bürgerrecht besessen haben könnten<sup>327</sup>, stand im Fall des tatsächlichen Besitzes dieses Bürgerrechts auf jeden Fall die Legion offen<sup>328</sup>.

**325** Vgl. ALSTON, Soldier, 42–43; MITTHOF, Soldaten, 379–381; LE BOHEC, Armee, 94–95; SPEIDEL, Rekruten, 219–221. Das gilt v. a. dann, wenn man annimmt, dass die Soldaten, die *castris* als Herkunft angeben, aus der Provinz selbst stammen. ALSTON, Soldier, 43 steht dieser Vermutung skeptisch gegenüber. Zur Problematik vgl. auch MITTHOF, Soldaten, 379, Anm. 3; und LE BOHEC, Armee, 88. Aber auch so zeigt sich dieser Sachverhalt durch den Vergleich der zwei wichtigsten Belege für das 2. Jhd. n. Chr.: Zum einen die zusammengehörenden Entlassunginschriften AE 1955, Nr. 238 + AE 1969, Nr. 633 aus dem Jahr 157 n. Chr., was auf eine Rekrutierung in den Jahren 132–133 n. Chr. hinweist. Zum anderen die Entlassunginschrift CIL III 6580 = ILS 2304 aus dem Jahr 194 n. Chr., was auf eine Rekrutierung im Jahr 168 schließen lässt. Der Vergleich zeigt, dass der Anteil der Legionäre, die Ägypten als Herkunftsort angeben, von 1 % auf 21 % ansteigt. (Derjenige der Soldaten mit der Angabe *castris* steigt von 0 % auf 62 %.) Siehe zu den genannten Inschriften die tabellarische Übersicht und Auswertung bei ALSTON, Soldier, 43–45. Sowohl ALSTON, Soldier, 44, als auch MITTHOF, Soldaten, 379, Anm. 6, halten beide Listen für repräsentativ. SPEIDEL, Rekruten, 220, dagegen meint, dass die Zahlen der früheren Inschrift aufgrund einiger Besonderheiten auf eine unübliche Rekrutierung hinweisen, die er mit dem Beginn des Bar Kochba-Aufstandes in Verbindung bringt. Dennoch weisen auch diese Liste in den großen Linien markante Parallelen mit dem gängigen Rekrutierungsmuster der ägyptischen Legionen auf.

**326** Vgl. MITTHOF, Soldaten, 382 mit Anm. 17, wo er im Anschluss an die Berechnungen u. a. von ALSTON, Soldier, 45–48 (ca. 250 Rekruten für eine Legion von ca. 5000 Soldaten) von 1000 neuen Rekruten für eine 20000 Mann starke Truppe ausgeht. Für die 10000–12000 Mann zur Zeit des Clemens sind die Zahlen dann entsprechend etwas niedriger anzusetzen.

**327** Vgl. zum Verhältnis von alexandrinischem und römischem Bürgerrecht ALSTON, Soldier, 61; CLAUS, Alexandria, 126–128; sowie ausführlich DIETZE-MAGER, Bürgerrecht; und jetzt auch MAROTTA, Egyptians and Citizenship from the First Century AD to the *Constitutio Antoniniana*. In: Cecchet, Lucia, Busetto, Anna (Hrsg.), Citizens in the Graeco-Roman World – Aspects of Citizenship from the Archaic Period to AD 212, (Mnemosyne Supplements 407), Leiden 2017, 172–198, der auch die weiteren rechtlichen Status der Bewohner Ägyptens diskutiert. Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan in Plin. epist. 10,5–7.10 belegt, dass Bewohner der Provinz Ägypten zuerst das sehr exklusive alexandrinische Bürgerrecht erringen bzw. vom Kaiser verliehen bekommen mussten, ehe sie das römische Bürgerecht erhalten durften. Diese Abfolge ist ein Ausdruck der privilegierten Stellung der Alexandriner gegenüber den einfachen Provinzbewohnern und zeigt, dass diese die „most privileged non-Romans“ (ALSTON, Soldier, 61) Ägyptens waren. Zur privilegierten Stellung der Alexandriner vgl. ausführlich DIETZE-MAGER, Bürgerrecht, 237–268 und 225–231 zu den Pliniusstellen, wo auch abweichende Interpretationen diskutiert werden; MAROTTA, Citizen-

### 3.4.4 Fazit

Diese Folgerungen unterstützen die schon bei der Textinterpretation geäußerte Annahme, dass Passagen wie prot. 10,100,4 sowie paed. 3,12,91,2 und 2,11,117,2 tatsächlich die Lebenswirklichkeit des Clemens und seiner Leser widerspiegeln. Clemens kannte mit Sicherheit christliche Soldaten in seinem Umfeld. Seine Äußerungen zeigen zudem, dass er sich mit ihrer Existenz in ethischer Hinsicht befasste – zwar nur knapp, aber deutlich genug, um seine Haltung erkennen zu können – und ihren Dienst im Heer mit ihrem christlichen Bekenntnis für vereinbar hielt. Prägnant hat das A. von Harnack auf den Punkt gebracht: „Deutlich hat Clemens von Alex. die Vereinbarkeit des militärischen Standes mit dem christlichen Bekenntnis vorausgesetzt.“<sup>329</sup> Das gilt mit Sicherheit für Soldaten, die während ihres Dienstes zum Christentum konvertierten, und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auch für Christen, die dem Heer beitraten.

Eine interessante Leerstelle bildet die Frage der Heeresreligion beziehungsweise aus christlicher Sicht diejenige der Idolatrie, die im Heer ja allgegenwärtig war. Gerade wenn man im Blick hat, dass für Tertullian die Gefahren des Götzendienstes das

---

ship, 174–183 und 190 sowie 176–181 zu den Pliniusstellen. G. Dietze-Mager interpretiert die Koppelung der Vergabe des römischen Bürgerrechts an die vorherige Verleihung des alexandrinischen Bürgerrechts als eine Analogie zur entsprechenden Koppelung an das *ius Latii* im Westen des Reiches (ebd., 231–237). Zusammenfassend hält sie fest (ebd., 269–270): „Die Quellen zeigten eine relativ starke Präsenz von römischen Neubürgern mit hellenischem Hintergrund im frühromischen Alexandria. [...] Zumindest anfänglich konzentrierte sich die römische Präsenz im Wesentlichen auf Alexandrien, dessen Bürger aus der Gesamtheit der ägyptischen Bevölkerung klar herausgehoben und in die Nähe der Römer gerückt wurde. Wenn wir auch keine rechtliche Konditionalität zwischen römischem Bürgerrecht und alexandrinischem Stadtrecht nachweisen konnten, so legten die Quellen doch nahe, daß die Alexandriner bei der Verleihung römischen Bürgerrechts in Ägypten bevorzugt wurden. [...] Auch im 2. Jh. begegnen uns Personen, die eine Verbindung zwischen römischem und alexandrinischem Bürgerrecht erkennen lassen, schon allein auf Grund der Tatsache, dass alexandrinische Bürger bei der Rekrutierung für die ägyptischen Legionen, die Hilfstruppen und die misenatische Flotte bis Ende des 2. Jh. bevorzugt wurden.“ Siehe auch MAROTTA, Citizenship, 176 und 181.

**328** Das Bürgerrecht konnte aber auch direkt beim Eintritt in die Legion verliehen werden, war also nur in dem Sinn zwingende Voraussetzung, dass man es beim Eintritt selbst besitzen musste. Vgl. DIETZE-MAGER, Bürgerrecht, 257–258 und 264–265 mit Belegen, so verweist sie z. B. (ebd., 257–258) auf CIL III 6627 = ILS 2483 und P. Oxy. XXII 2349. Siehe auch WESCH-KLEIN, Soziale Aspekte, 157–158 mit Anm. 63. Diese Möglichkeit stand allerdings nur Alexandrinern offen, da ‚Ägyptern‘ der direkte Weg zum römischen Bürgerrecht – außer durch einen kaiserlichen Gnadenakt – verschlossen war. Vgl. dazu MAROTTA, Citizenship, 175–187, der u. a. auch die Bestimmung des Gnomon des Idios Logos 55 diskutiert. Letztere konnten nach MAROTTA, Citizenship, 183–186, über den Dienst als Flottensoldaten nach ihrem ehrenvollen Ausscheiden das römische Bürgerrecht erlangen.

**329** HARNACK, Mission und Ausbreitung (1924), 581. Ebenso BIGELMAIR, Beteiligung, 181; SCHÖPF, Tötungsrecht, 220; HELGELAND, Christians (ANRW), 745–746; RIESNER, Militia Christi, 55; BRENNECKE, An fidelis (2007), 200. Ähnlich sehen das auch KARPP, Stellung, 506; und CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 257, wenn auch mit einer gewissen Reserve.

hauptsächliche Übel des Militärdienstes darstellten, verwundert das völlige Fehlen dieses Themas bei Clemens doch sehr.<sup>330</sup> Zumindest für den *Paedagogus* passt diese Lücke allerdings ins Gesamtbild, da dort, wie Chr. Mühlenkamp zusammenfassend festhält, „von Abgrenzung zum Heidentum nur wenig die Rede“<sup>331</sup> ist.<sup>332</sup> Sie erklärt das vor allem mit dem „sozialen Milieu der Adressaten des *Paidagogus*“<sup>333</sup>. Diese Antwort mag auch für die hier behandelte Fragestellung zumindest grundsätzlich in die richtige Richtung weisen. Dennoch bleibt das völlige Fehlen der Idolatrieproblematik eine bemerkenswerte Lücke in der Position des Clemens.

Angesichts der Nähe des Clemens zur alexandrinischen Gemeinde, in deren Rahmen die Lehrtätigkeit, die sich im *Protrepticus* und *Paedagogus* sowie wohl auch teilweise in den *Stromata* spiegelt, durchgeführt wurde, lässt sich annehmen, dass die Haltung des Clemens nicht allzu weit von derjenigen der Gemeinde entfernt gewesen sein dürfte. Auch dort wird man zumindest konvertierte Soldaten willkommen heißen und zur Taufe zugelassen haben, ohne dass diese ihren Beruf aufgeben mussten.

Außerdem ist Clemens ein wichtiger Zeuge dafür, dass es um das Jahr 200 n. Chr. bereits eine substantielle Zahl von Christen in den im Osten stationierten römischen Einheiten gab. Diese Zahl muss zumindest so groß gewesen sein, dass die Behandlung des Themas Eingang in die präkatechumenale und die katechumenale Unterweisung der Gemeinde gefunden hat, wie sie sich im *Protrepticus* und im *Paedagogus* widerspiegeln.

---

**330** So fehlt, darauf macht HELGELAND, Christians (ANRW), 745–746, aufmerksam, bei der Diskussion der Kränze in paed. 2,8,70–76, die Clemens ebenfalls als für Christen untragbar bewertet, jeder Hinweis auf den Soldatenkranz. Diese Lücke fällt umso mehr auf, als die weiteren Beispiele sowie die Argumente des Clemens denen in Tertullians *De corona* durchaus ähneln.

**331** MÜHLENKAMP, Heiden, 166–167.

**332** Auch RIESNER, Militia Christi, 62–63, hält fest, dass die nichttrigorigistische Auffassung zum Wehrdienst den ebenso nichttrigorigistischen Stellungnahmen des Clemens zu anderen Themen wie Philosophie, Sexualität, Familie, Wirtschaft und Sport entspricht. Vgl. auch VÖLKER, Gnostiker, 195–219; sowie CHADWICK, Clement, 174–176.

**333** MÜHLENKAMP, Heiden, 167.

## 4 Origenes

### 4.1 Einleitung

Der dritte zu untersuchende Kirchenschriftsteller ist der Alexandriner Origenes. Dieser gehört im Vergleich zu Tertullian und Clemens der nächsten Generation christlicher Denker an<sup>1</sup> und schreibt in einer Zeit, in der das Christentum zunehmend gesellschaftlich sichtbar wurde.<sup>2</sup> Mit deren Zunahme dürfte außerdem auch die Anzahl der Christen im Heer gewachsen sein. Allein aus diesem Grund steht zu erwarten, dass die Frage nach ‚Christentum und Soldatenstand‘ im Werk des Origenes angesprochen wird. Sein Beitrag dazu wird ähnlich dem Tertullians in der Forschung in der Regel eingehend behandelt.<sup>3</sup> Dieser Sachverhalt erklärt sich nicht nur durch die Ausführlichkeit seiner Stellungnahme vor allem in *Contra Celsum*, sondern auch durch seine exponierte inhaltliche Ausrichtung. Für R. Klein<sup>4</sup> gilt er sogar als der Gegenpol des Clemens in der Soldatenfrage. Zugleich konzentriert sich die Forschung oftmals allein auf die Stellungnahme in *Contra Celsum*, während andere Texte übergangen werden. Im Folgenden werden, nach einem kurzen Überblick zu Person und Werk, zunächst die einschlägigen Passagen aus *Contra Celsum* behandelt. Im Anschluss werden dann einige oft übersehene Texte aus seinen exegetischen Schriften untersucht. Am Ende werden wieder eine Zusammenschau der Ergebnisse und die Frage nach einer einheitlichen Position stehen.

---

1 Geboren wurde er um das Jahr 185/186 n. Chr.; Euseb. hist. eccl. 6,2,2.12; vgl. NAUTIN, Origène, 364, 409 und 413; WILLIAMS, Rowan, Origenes/Origenismus. In: TRE 25, (1995), 397–420, hier 397; CROUZEL, Henri, Origen – The Life and Thought of the First Great Theologian, 2. Aufl., Edinburgh 1998, 2. Zur Problematik der Berechnung des Geburtsjahres vgl. BÄBLER, Balbina, Origenes und Eusebios' *Chronik und Kirchengeschichte*. In: Bäßler, Balbina, Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), Origenes der Christ und Origenes der Platoniker, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 179–199, hier 194–195.

2 Bezeichnenderweise heißt das Kapitel für die Jahre von 193–235 n. Chr. bei FREND, Rise, 271–306 „Out of the Shadows“. Dieser schreibt pointiert (ebd., 272): „The emergence of the Severan dynasty [...] ushered in a period of dynamic change and expansion for the Christians. Within a generation Christianity had moved from its self-proclaimed status as ‚third race‘ [...] to the position of one of the major religions of the Roman world.“ Vgl. auch ULRICH, Jörg, Die Begegnung von Christen und Heiden im zweiten (und dritten) Jahrhundert. In: Rothschild, Claire K., Schröter, Jens (Hrsg.) *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, (WUNT 301), Tübingen 2013, 457–485, hier v. a. 481–485. Zur Verbreitung des Christentums bis zur Zeit Konstantins vgl. das noch immer nützliche Kapitel bei HARNACK, Mission und Ausbreitung (1924), 618–927.

3 Eine Ausnahme ist hier SHEAN, Soldiering, bei dem Origenes in dieser Frage kaum eine Rolle spielt.

4 KLEIN, Tertullian, 107. Auch bei HUNTER, Church, 173, erreicht der „antimilitarist strand“ des christlichen Denkens einen „high point“.

## 4.2 Leben und Werk

### 4.2.1 Leben

Im Gegensatz zu Tertullian und Clemens Alexandrinus ist das Leben des Origenes<sup>5</sup> durch einen umfangreicheren Quellenbestand besser ausgeleuchtet.<sup>6</sup> Hier ist neben biographischen Hinweisen im Werk des Origenes selbst vor allem der ausführliche Bericht in der Kirchengeschichte des Eusebius zu erwähnen.<sup>7</sup> Außerdem finden sich Angaben bei Hieronymus, Rufinus und Photius. Der Wert des Eusebius wird in der Forschung allerdings aufgrund seiner stark apologetischen und gelegentlich sehr komprimierten Darstellung unterschiedlich beurteilt, vor allem was die Angaben zur Frühzeit des Origenes und zur Chronologie angeht.<sup>8</sup> Zumindest in den großen Linien

---

5 Schon CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, 59, stellte fest: „Die Literatur über Origenes ist kaum mehr übersehbar [...]“. An dieser Stelle soll nur auf ausgewählte Titel hingewiesen werden, auf die sich der folgende Überblick stützt. Als Einführung vgl. WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 397–403; MARKSCHIES, Christoph, s.v. Origenes. In: DNP 9, (2000), 27–29; VOGT, Hermann J., s.v. Origenes. In: DÖPP/GEERLINGS (Hrsg.), LACL, 528–536, hier v.a. 530. Ausführlicher sind HARNACK, Geschichte, 26–36; HORNSCHUH, Leben; CHADWICK, Kirche, 111–127; CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, 43–60; MARKSCHIES, Christoph, Origenes. In: Graf (Hrsg.), Klassiker Bd. 1, 43–60. Biographisch umfangreich sind u.a. NAUTIN, Origène; TRIGG, Joseph W., Origen – The Bible and Philosophy in the Third Century, London 1985; DERS., Origen, (The Early Church Fathers), London, New York 1998, 3–61; CROUZEL, Origen, hier v.a. 1–58; FÜRST, Origenes, 45–236. Einen guten Überblick zur Theologie bieten VOGT, Hermann J., Origenes – Theologie des Wortes Gottes. In: Geerlings (Hrsg.), Theologen, 53–66; MARKSCHIES, Origenes, 50–54; außerdem WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 407–414; VOGT, s.v. Origenes (LACL), 532–535; ausführlich CROUZEL, Origen, 61–266; und neuerdings HEINE, Origen. Vor allem auf philosophische Aspekte konzentrieren sich ZAMBON, Marco, WYRWA, Dietmar, Origenes. In: Riedeweg, Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018, 957–997.

6 Zu den Quellen vgl. kurz WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 397; CROUZEL, Origen, 1.

7 Euseb. hist. eccl. 6,1–39. Dieser kennt a) mündliche Überlieferung, b) die von seinem Lehrer Pamphilus abgefasste Apologie des Origenes, c) zahlreiche, heute fast vollständig verlorene Briefe des Origenes. Wie BÄBLER, Origenes und Eusebios, 193–194 mit Anm. 66 (Literatur), festhält, muss man allerdings berücksichtigen, dass es im Rahmen der diokletianischen Christenverfolgungen zu Verlusten im Bestand der kirchlichen Bibliothek Cäsareas gekommen sein kann.

8 Äußerst kritisch ist HORNSCHUH, Leben, hier z.B. 3: „legendarisch“. Mehr oder weniger skeptisch sind z.B. GRANT, Alexandrian Christianity, v.a. 133–136, „basically incredible“ (ebd., 135); NAUTIN, Origène; J. Trigg (TRIGG, Bible and Philosophy, 9; TRIGG, Origen, 3); ZAMBON/WYRWA, Origenes, 958. Deutlich zuversichtlicher sind dagegen z.B. CROUZEL, Origen, 1–30; FÜRST, Origenes, 46. NEYMEYR, Lehrer, 96, möchte Eusebius „zwar mit Vorsicht, jedoch nicht mit radikaler Skepsis begegnen.“ Diese kritische Zuversicht ist dem Zeugnis des Eusebius gegenüber weitestgehend angemessen. Die chronologischen Angaben des Eusebius zum Leben des Origenes und ihre Probleme diskutiert BÄBLER, Origenes und Eusebios, 192–197. Sie hält zusammenfassend fest (ebd., 197–198): „Durch die Verwendung verschiedener Kalender und Chronologien, die synchronisiert werden mussten, entstehen dabei fast unausweichlich Inkonsistenzen von ein bis zwei Jahren. [...] Meines Erachtens sollte man daher in Bezug auf Ereignisse im Leben des Origenes nicht mit einzelnen Jahren argumentieren. [...] Der



dürfte sein Zeugnis allerdings verlässlich sein. An dieser Stelle genügt es, nur wenige, für die Fragestellung entscheidende Punkte anzusprechen und auf relevante Positionen der Forschung hinzuweisen.

Origenes wurde – anders als Clemens und Tertullian – in einem wohlhabenden<sup>9</sup> christlichen Elternhaus geboren und kann daher auf christliche Familienüberlieferung zurückgreifen.<sup>10</sup> Er scheint außerdem eine gründliche Erziehung gemäß dem

---

unglaublichen Leistung des Eusebios, die hier darzustellen versucht wurde, wird durch diese kleinen Ungenauigkeiten in jedem Fall kein Abbruch getan.“

**9** Sein Vater Leonides (Euseb. hist. eccl. 6,1,1; vgl. CROUZEL, Origen, 5; FÜRST, Origenes, 49; gegen NAUTIN, Origène, 32 und 413–414; TRIGG, Bible and Philosophy, 30) scheint sehr wohlhabend, gebildet und außerdem mit ziemlicher Sicherheit ein römischer Bürger gewesen zu sein. Seine Mutter dürfte den Status einer Ägypterin gehabt haben. Origenes hätte dann den Status der Mutter geerbt. Vgl. CROUZEL, Origen, 6; FÜRST, Origenes, 48–49.

**10** Zur Herkunft siehe v. a. Euseb. hist. eccl. 6,2,2–13; vgl. NAUTIN, Origène, 31–32; 413–415; CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, 44–45; TRIGG, Bible and Philosophy, 10–16; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 397–398; CROUZEL, Origen, 4–6; LE BOULLUEC, Schule, 601–602; MARKSCHIES, Origenes, 44–45; FÜRST, Origenes, 47–49 und v. a. 50–53; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 958. Die Behauptung des Porphyrios (adv. Christ. frg. 39 Harnack / frg. 6F Becker = Euseb. hist. eccl. 6,19,6–7), Origenes sei als „Grieche unter Griechen unterrichtet“ / „Ἕλληνας ἐν Ἑλληνιστῶν παιδευθεὶς“ (ÜS: AG) worden und habe sich später zum Christentum bekehrt, ist wahrscheinlich entweder unzutreffend (z. B. TRIGG, Bible and Philosophy, 259–260, TANASEANU-DÖBLER, Ilinca, Die Origeneis des Porphyrios. In: Bäßler, Balbina, Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), Origenes der Christ und Origenes der Platoniker, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 152 mit Anm. 116 und 154 mit Anm. 126) oder eine – von Eusebius missverstandene? – polemische Verzeichnung (z. B. FÜRST, Origenes, 59–60; LE BOULLUEC, Schule, 604–605; siehe auch Porphyrios, Contra Christianos Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von Matthias BECKER, (Texte und Kommentare 52), Berlin u. a. 2016, 153 und 156–158). Anders NAUTIN, Origène, 197–202 und 413–414, Anm. 3: er beziehe sich auf die „éducation intellectuelle“ (ebd., 201); so auch EDWARDS, Mark, Ammonius, Teacher of Origen. In: JEH 44/2 (1993), 169–181, hier 172–173; RIEDEWEG, Christoph, Das Origenes-Problem aus der Sicht eines Klassischen Philologen. In: Bäßler/Nesselrath (Hrsg.), Origenes, 13–39, hier 20 mit Anm. 39 (mit weiterer Literatur). Dagegen HORNSCHUH, Leben, 15–16 und 25: Origenes stamme aus einem heidnischen Elternhaus, Eusebius biete eine Tendenzbehauptung; außerdem NEYMEYR, Lehrer, 97–99: Porphyrios spreche von einem heidnischen Namensvetter. GEMEINHARDT, Peter, Origenes simplex vel duplex? In: Bäßler, Balbina, Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), Origenes der Christ und Origenes der Platoniker, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 41–59, hier 51, meint, die Frage sei „historisch nicht zu entscheiden“. Zur umstrittenen Frage nach den beiden Erwähnungen eines Origenes bei Porphyrios (adv. Christ. frg. 39 Harnack / frg. 6F Becker; vit. Plot. 3,6–21) vgl. zusammenfassend SCHROEDER, Frederic M., Ammonius Saccas. In: ANRW II 36.1, (1987), 493–526, hier 494–509, mit Forschungsüberblick ebd., 496, Anm. 10 und 11; außerdem jetzt BECKER, Contra Christianos, 153 und 156–158 (mit Literatur); sowie ausführlich die aktuellen Beiträge in BÄßLER, Balbina, NESSELRATH, Heinz-Günther (Hrsg.), Origenes der Christ und Origenes der Platoniker, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018. Zu den hier genutzten Autoren: 1.) Zwei Origeneis, Porph. adv. Christ. frg. 39 Harnack / frg. 6F Becker, meint den Kirchenschriftsteller: NAUTIN, Origène, 197–202; TRIGG, Bible and Philosophy, 259–260; SCHROEDER, Ammonius Saccas (ANRW), 494–509; EDWARDS, Ammonius, 172–173; LE BOULLUEC, Schule, 604–605; FÜRST, Origenes, 59–60; BECKER, Contra Christianos, 153; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 959–960; GEMEINHARDT, Origenes simplex, 45–48 und 55; TANASEANU-DÖBLER, Die Origeneis, zusammenfassend 157–159. 2.) Zwei Origeneis, Porph. adv. Christ. frg. 39 Harnack /



griechischen Bildungskanon wie auch in den Heiligen Schriften des Christentums erhalten zu haben.<sup>11</sup> Sein Vater starb im Jahr 202/203 n.Chr. in einer lokalen Christenverfolgung, die wohl in unterschiedlicher Intensität fast das ganze erste Jahrzehnt des 3. Jhds. n.Chr. andauerte.<sup>12</sup> Die Bedeutung dieser frühen Erfahrungen für seine Entwicklung dürfte kaum zu überschätzen sein. Sie lässt sich mit zwei großen Kirchenhistorikern treffend zusammenfassen: Origenes „stand von Anfang an in der rechtgläubigen Kirche“<sup>13</sup> und er „schreibt immer als Glied einer Märtyrerkirche“<sup>14</sup>. Die bewusste Anbindung an die Kirche – trotz mancher Konflikte – ist bei Origenes weit intensiver zu greifen als bei Tertullian und Clemens. Er lehrt, predigt und schreibt in ihrem Dienst. Zugleich ist er sich bewusst, dass der Ort dieser Kirche in der Welt des 3. Jhds. n.Chr., immer ein (mal mehr, mal weniger) angefochtener ist. Beides ist für die Auswertung seiner Stellungnahme zur ‚Soldatenfrage‘ im Blick zu behalten.

Nach dem Tod des Vaters war Origenes in verschiedener Weise als Lehrer tätig, zunächst als *grammaticus*<sup>15</sup> und dann als Leiter des christlichen Unterrichts<sup>16</sup> in

---

frg. 6F Becker, meint den heidnischen Philosophen: NEYMEYR, Lehrer, 97–99. 3.) Nur ein Origenes, der Kirchenschriftsteller: CROUZEL, Origen, 10–12; (unsicher) MARKSCHIES, Origenes, 45. RIEDEWEG, Origenes-Problem, 33, hält nach einer ausführlichen Durchsicht der Quellen resümierend fest, man könne „in guten Treuen sowohl für wie auch gegen eine Identität der beiden Origenes plädieren.

**11** Euseb. hist. eccl. 6,2,7–11; vgl. CROUZEL, Origen, 5; LE BOULLUEC, Schule, 601; FÜRST, Origenes, 50–53. Die Kritik von NAUTIN, Origène, 35, an Eusebius scheint überzogen, auch wenn dieser u.U. zuspitzt.

**12** Euseb. hist. eccl. 6,2,2–6.12–13; vgl. NAUTIN, Origène, 363–364 und 414–415; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 397–398; CROUZEL, Origen, 5; FÜRST, Origenes, 50–51; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 958; RIEDEWEG, Origenes-Problem, 28–29. Siehe allgemein ENGBERG, Impulsore Chresto, 271–273; außerdem MOLTHAGEN, Staat, 39–41; und BÄBLER, Origenes und Eusebios, 195, die diese Verfolgung beide in die Jahre 201/202 n.Chr. datieren.

**13** CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, 45; vgl. auch TRIGG, Bible and Philosophy, 11–30; zur Bedeutung seines kirchlichen Aufwachsens; außerdem NEYMEYR, Lehrer, 100–102.

**14** CHADWICK, Kirche, 112.

**15** Euseb. hist. eccl. 6,2,15 (Lehrer für klassische Literatur und ihrer Auslegung); vgl. NAUTIN, Origène, 35–39; 415–416; TRIGG, Bible and Philosophy, 52–54; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 398; CROUZEL, Origen, 6–8; MARKSCHIES, Origenes, 45; WYRWA, Lernen, 283; HEINE, Origen, 60–61. Die Bedeutung der literarischen Bildung für das Verständnis des Origenes zeigen TRIGG, Origen, 5–8; und TLOKA, Griechische Christen, 53–64, sehr gut auf.

**16** Entsprechend der hier vertretenen Position zur Alexandrinischen Schule (s. oben S. 196 ff.) kann man eine später von Demetrius formalisierte Fortführung der Tätigkeit des Clemens und anderer Lehrer annehmen (ander jüngst wieder ZAMBON/WYRWA, Origenes, 959). Inwieweit man Origenes als Schüler des Clemens betrachten kann, hängt davon ab, wie eng man Schülerschaft definiert. Zumindest ein Traditionszusammenhang, wenn nicht sogar die Möglichkeit, dass Origenes den Clemens zumindest gelegentlich lehren gehört hat, ist sehr plausibel. Eine Schülerschaft im engeren Sinn stößt dagegen allein angesichts der Chronologie auf erhebliche Probleme. Im angedeuteten Sinn: vgl. GRANT, Education, 184; TRIGG, Bible and Philosophy, 54 und 65–66; TRIGG, Origen, 9–10; TLOKA, Griechische Christen, 113–116; WYRWA, Lernen, 299–301: „geistige Traditionskontinuität“; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 959. Unsicher: CROUZEL, Origen, 7. Sehr skeptisch: BARDY, origines, 84–85; HORNSCHUH, Leben, 8, sowie ihnen folgende Autoren; vgl. auch VAN DEN BROEK, School, 199; FÜRST, Origenes, 70.

Alexandria.<sup>17</sup> Wahrscheinlich noch einmal etwas später besuchte er, wegen des Zustroms auch von heterodoxen Christen und Heiden, selbst noch einmal die Schule. Er nahm philosophischen Unterricht<sup>18</sup>, um besser auf seine philosophisch interessierten

**17** Hier bereitet die Chronologie des Eusebius Probleme: Hist. eccl. 6,2,2 setzt die Verfolgung, in der Origenes Vater starb, in das zehnte Jahr des Septimius Severus (202/203 n. Chr. bzw. 201/202 n. Chr. nach ägyptischer Zählung) unter dem Statthalter (Q. Maecius) Laetus. Nach hist. eccl. 6,2,12 ist Origenes zu dieser Zeit 16 Jahre. Laut hist. eccl. 6,3,3 dagegen soll Origenes 17 Jahre gewesen sein, als er die Leitung der Schule übernahm, und Eusebius datiert das in die Statthalterschaft des (Tib. Claudius Subatianus) Aquila. Wie mittlerweile bekannte Papyri zeigen, folgte dem Laetus 203–204/205 n. Chr. erst Claudius Iulianus, Aquila kann also erst 205/206–210/211 n. Chr. *praefectus Aegypti* gewesen sein (z. B. SB I 4639; P. Giss. 48; SB VI 9393; BGU XI 2024). Somit müsste Origenes zur Zeit des Aquila älter und der zeitliche Zusammenhang zwischen dem Tod des Vaters und der Übernahme der Katechetenschule um einiges gedehnter gewesen sein, als Eusebius meint. Vgl. BARNES, Pre-Decian Acta, 526–527; BARNES, Scopiace, 130–131; und v. a. BARNES, Timothy D., Origen, Aquila, and Eusebius. In: Harvard Studies in Classical Philology 74, (1970), 313–316. Ebenso z. B. MOLTHAGEN, Staat, 40; GRANT, Alexandrian Christianity, 135; WYRWA, Lernen, 282–284; ENGBERG, Impulsore Chresto, 271. Noch STEIN, Präfecten von Ägypten in der römischen Kaiserzeit, (Dissertationes Bernenses 1), Bern u. a. 1950, 110–114, lässt allerdings den Aquila unter Verweis auf Eusebius im Jahr 203 n. Chr. *praefectus Aegypti* sein, als „unmittelbare[r] Nachfolger“ (ebd. 111) des Laetus. Ebenso FREND, Martyrdom, 342, Anm. 149. Ob Eusebius aus Unkenntnis oder aber aus inhaltlichen Überlegungen die Verfolgung auf einen Zeitraum von etwa einem Jahr zusammenpresst, ist unklar. Zur Datierung der erst später erfolgten offiziellen Beauftragung des Origenes vgl. die Positionen bei 1.) SCHOLTEN, Katechetenschule, 19 mit Anm. 17; und CROUZEL, Origen, 7–8: 203 n. Chr. 2.) NAUTIN, Origène, 417–418; und NEYMEYR, Lehrer, 99: 211 n. Chr.; ähnlich WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 398; VAN DEN BROEK, School, 202; LE BOULLUEC, Schule, 602–603 und 606; MARKSCHIES, Origenes, 45; WYRWA, Lernen, 284; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 958. 3.) HORNSCHUH, Leben, 16–25 und 203–209: 217 n. Chr. 4.) FÜRST, Origenes, 63; und HEINE, Origen, 61–62, lassen die Frage offen. Die Jahre 210/211 n. Chr. dürften eine plausible Hypothese darstellen.

**18** Euseb. hist. eccl. 6,19,12–14, zitiert einen Brief des Origenes, in dem dieser von seinen philosophischen Studien berichtet. Euseb. hist. eccl. 6,19,5–10, lässt den Porphyrius (adv. Christ. frg. 39 Harnack / frg. 6F Becker) sagen, dass der Lehrer des Origenes ein gewisser Ammonius gewesen sei. Aus beiden Stellen ergibt sich die Frage, ob Origenes bei dem berühmten Platoniker Ammonius Sakkas, dem Lehrer Plotins, Unterricht genommen hatte. Die Forschung ist hier uneins. Dass der Kirchenschriftsteller ein Schüler des Ammonius Sakkas (wie eng auch immer) gewesen sei, vertreten in unterschiedlicher Weise z. B. SCHROEDER, Ammonius Saccas (ANRW), 504–509; CHADWICK, Henry, Origen. In: Armstrong (Hrsg.), Cambridge History, 182–192, hier 182; NAUTIN, Origène, 197–202; TRIGG, Bible and Philosophy, 66–67; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 399; SCHOLTEN, Katechetenschule, 21; TRIGG, Origen, 12–14; CROUZEL, Origen, 10–12; BALTES, Matthias, s.v. Ammonios Sakkas. In: RAC Supplementum 1, (1985), 323–332, hier 324; LE BOULLUEC, Schule, 604–605 mit Anm. 212; MARKSCHIES, Origenes, 45; WYRWA, Lernen, 285; TLOKA, Griechische Christen, 118–119; FÜRST, Origenes, 56–63; BECKER, Contra Christianos, 153–156; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 959; RIEDEWEG, Origenes-Problem, 18–23. Abgelehnt wird eine solche Schülerschaft von z. B. NEYMEYR, Lehrer, 97–99 mit Anm. 469 und 470; außerdem aus der Platonismusforschung z. B. von DÖRRIE, Heinrich, Ammonius, der Lehrer Plotins. In: Hermes 83, (1955), 439–477, hier 468–472; DERS., s.v. Ammonios Sakkas. In: TRE 2, (1978), 463–471, hier 465–468; EDWARDS, Ammonius, 179–181; vgl. außerdem MONTANARI, Franco, s.v. Ammonios [8]. In: DNP 1, (1996), 601, und HADOT, Pierre, s.v. Ammonios [9] Sakkas. In: DNP 1, (1996), 601. Am plausibelsten scheint es, mit F. Schroeder anzunehmen, dass der Christ Origenes den Ammonius Sakkas gehört haben wird, ohne Teil seines engeren Schülerkreises gewesen zu sein (Un-

oder sogar gebildeten Schüler eingehen zu können.<sup>19</sup> Die hier gewonnene intensive philosophische Bildung sollte seine weitere theologische Arbeit stark prägen.<sup>20</sup> Gerade in der direkten Auseinandersetzung mit dem Platoniker Celsus wird sie immer wieder erkennbar sein und auch die Behandlung der ‚Soldatenfrage‘ beeinflussen.<sup>21</sup>

---

terscheidung von ἀκροαταί = Hörer und ζηλωταί = eifrige Schüler/„Jünger“, ebd., 507; vgl. auch BECKER, *Contra Christianos*, 154. Anders versteht ἀκροατής RIEDEWEG, *Origenes-Problem*, 18: Der Ausdruck sei „neutral“ und zeige nur an „dass er an Ammonios’ ἀκροάσεις (‚mündliche Vorträge‘: Porph. *V. Plot.* 3,26) teilgenommen“ habe.

**19** So rechtfertigt Origenes in einem Brief (Euseb. *hist. eccl.* 6,19,12–14) seine Beschäftigung mit der Philosophie damit, dass er als bekannter christlicher Lehrer immer wieder mit Häretikern und gebildeten Heiden zu tun gehabt habe. Während dieses Philosophieunterrichts habe er den Heraklas kennengelernt, ebenfalls ein Schüler seines Lehrers. Nach *hist. eccl.* 6,3,2 dagegen hatte Heraklas mit seinem Bruder Plutarch als einer der ersten heidnischen Schüler den Literaturunterricht des Origenes besucht und ihn veranlasst, eine Unterweisung im christlichen Glauben zu beginnen. Daraus ergeben sich Fragen, darunter v. a. die nach dem Beginn seiner philosophischen Studien. *Hist. eccl.* 6,19 dürfte höheres Gewicht einzuräumen sein, da Eusebius Origenes im Wortlaut zitiert (vgl. HORNSCHUH, *Leben*, 8–10; TLOKA, *Griechische Christen*, 118–121; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 399). Es scheint mit diesen Autoren sehr plausibel, dass Origenes seine Studien erst begann, als er bereits ein anerkannter christlicher Lehrer war (nach 210/211 n. Chr.). Allerdings bleiben Zweifel, v. a. aufgrund des apologetischen Charakters des Briefes. Daher datieren andere diese Studien bereits in seine Zeit als *grammaticus* (ca. 205 n. Chr.; vgl. z. B. NAUTIN, *Origène*, 197–202 und 415; TRIGG, *Origen*, 12–14). Einen guten Überblick über die Positionen der Forschung bietet RIEDEWEG, *Origenes-Problem*, 19, der zu Ergebnis kommt: „Tatsächlich scheint vor 232/233 fast jedes Datum möglich, auch wenn es, wie wir gleich sehen werden, Gründe zur Annahme gibt, dass dieses Studium kaum ganz am Anfang von Origenes’ ‚Karriere‘ erfolgte [...]“.

**20** Vgl. BALTES, s.v. Ammonios Sakkas (RAC Suppl.), 324–325; TRIGG, *Bible and Philosophy*, 66–75, zeigt deutlich, wie Origenes durch den Platonismus seines Lehrers beeinflusst wurde. Zur Rezeption des Platonismus durch Origenes siehe jetzt auch KOBUSCH, *Theo, Produktive Rezeption – Zum Platonismus des ‚christlichen Philosophen‘ Origenes*. In: Bäßler, Balbina, Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 61–89; LÖHR, Winrich, *Der platonische Ideenkosmos bei Origenes*. In: Bäßler, Balbina, Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 91–108. Sein Verhältnis zur griechischen Philosophie allgemein skizzieren ZAMBON/WYRWA, *Origenes*, 966–970, die festhalten (ebd., 967): „Man kann Origenes als Vertreter einer grundsätzlich vom Platonismus geprägten christlichen Philosophie bezeichnen, die im Bereich der Ethik und der Logik von der stoischen und peripatetischen Tradition beeinflusst war.“ Dennoch gelte (ebd., 968): „Er verstand sich aber nicht als einen einer bestimmten Schule zugehörigen Philosophen, sondern als Ausleger der Heiligen Schrift auf dem Boden des Glaubens der Kirche.“

**21** Zu *Contra Celsum* vgl. jetzt v. a. VILLANI, Andrea, *Platon und der Platonismus in Origenes’ Contra Celsum*. In: Bäßler, Balbina, Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 109–127; außerdem CHADWICK, Henry, *Contra Celsum*, Cambridge 1980, x-xiii; Origenes, *Contra Celsum* – Gegen Celsus, griech./dt., erster Teilband, eingel. und komm. von Michael FIEDROWICZ, übers. von Claudia BARTHOLD, (Fontes Christiani 50,1), Freiburg i. Br. u. a. 2011, 47–51.

In den Jahren ca. 215–217/218 n.Chr. unternahm Origenes weite Reisen, unter anderem nach Rom<sup>22</sup>, auf Einladung des dortigen Statthalters in die Provinz *Arabia*<sup>23</sup> und nach Palästina<sup>24</sup>. Von dort wurde er schließlich durch Bischof Demetrius nach Alexandria zurückgerufen. In den Jahren 231 oder 232 n.Chr. unternahm er eine weitere Reise, dieses Mal durch Palästina nach Griechenland, besonders nach Athen.<sup>25</sup> In Palästina wurde er von den Bischöfen Alexander (Jerusalem) und Theoctistus (Cäsarea) zum Presbyter geweiht, was den endgültigen Bruch mit Demetrius zur Folge hatte.<sup>26</sup> Aufgrund dessen musste er Alexandria verlassen und ließ sich in Cäsarea nieder. Dort begann eine zweite, ebenfalls sehr produktive Phase seines Wirkens als Lehrer, Prediger und Schriftsteller und Leiter einer christlichen Philosophieschule. Origenes predigte, wie es seinem neuen Amt als Presbyter entsprach, regelmäßig und fügte, nachdem er die Erlaubnis zur Veröffentlichung von Mitschriften gegeben hatte<sup>27</sup>, so seinen wissenschaftlichen Bibelkommentaren zahlreiche Auslegungen für das Kirchenvolk hinzu. Auch von Cäsarea aus unternahm er weitere Reisen: Bereits um das Jahr 232 n.Chr. wurde er von der Kaisermutter Julia Mamaea an den Hof nach Antiochia eingeladen, um dort Vorträge zu halten.<sup>28</sup> In den 240er Jahren reiste er unter

<sup>22</sup> Euseb. hist. eccl. 6,14,10; vgl. NAUTIN, Origène, 54–55, 365, 409 und 418–419; TRIGG, Bible and Philosophy, 76–80; TRIGG, Origen, 15; CROUZEL, Origen, 14; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 399; MARKSCHIES, Origenes, 46; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 960.

<sup>23</sup> Euseb. hist. eccl. 6,19,15; vgl. NAUTIN, Origène, 54–55, 365–366, 40 und 420–421, der diese Reise allerdings erst in die späten 220er Jahre n.Chr. ansetzt; TRIGG, Origen, 15; CROUZEL, Origen, 14; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 399; MARKSCHIES, Origenes, 46; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 960.

<sup>24</sup> Euseb. hist. eccl. 6,19,16–19; vgl. CROUZEL, Origen, 15–17; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 399; MARKSCHIES, Origenes, 46; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 960. NAUTIN, Origène, 54–55, 366–368, 410 und 425–427, dagegen datiert die erste Reise nach Cäsarea in das Jahr 230 n.Chr. Ihm folgt u. a. LE BOULLUEC, Schule, 617.

<sup>25</sup> Euseb. hist. eccl. 6,23,4; vgl. NAUTIN, Origène, 69, 366–368, 410 und 427–429; TRIGG, Bible and Philosophy, 137–138; CROUZEL, Origen, 18–22; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 400–401; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 960.

<sup>26</sup> Euseb. hist. eccl. 6,8,4–6; 6,23,4; vgl. NAUTIN, Origène, 60–61, 420, 428–431; TRIGG, Bible and Philosophy, 130–140; CROUZEL, Origen, 17–24; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 400–401; LE BOULLUEC, Schule, 617–619; MARKSCHIES, Origenes, 46–47; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 961.

<sup>27</sup> So dürfte Euseb. hist. eccl. 6,36,1 zu verstehen sein. Vgl. dazu NAUTIN, Origène, 91–93; TRIGG, Origen, 38–40; CROUZEL, Origen, 29–30; MARKSCHIES, Origenes, 49–50; außerdem Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, Bd. 1, eingel. und übers. von Hermann J. VOGT, (BGL 18), Stuttgart 1983, 3–4; Origenes, In Lucam homiliae – Homilien zum Lukasevangelium, lat./griech./dt., übers. und eingel. von Hermann-Josef SIEBEN, Bd. 1, (Fontes Christiani 4,1), Freiburg i. Br. 1991, 31.

<sup>28</sup> Euseb. hist. eccl. 6,21,3–4, der aber den Eindruck vermittelt, der Besuch hätte in der Frühzeit des Alexander Severus (222–235 n.Chr.) stattgefunden. So datiert HARNACK, Geschichte, 30, den Besuch „[z]wischen 218 und 222, wahrscheinlich 218“. Anders NAUTIN, Origène, 68–69; 366–368 und 427–428, der ihn 231/232 n.Chr. vor der Übersiedlung nach Cäsarea ansetzt; ebenso J. Trigg (TRIGG, Bible and Philosophy, 135–137; TRIGG, Origen, 15). Richtig dagegen CROUZEL, Origen, 17; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 401; LE BOULLUEC, Schule, 617–618. Siehe außerdem GRANT, Alexandrian Christianity, 135; BIRLEY, Anthony R., s.v. Severus [2] S. Alexander. In: DNP 11, (2001), 486–487; STEGMANN, Helena, s.v. Iulia [9] I. Avita Mamaea. In: DNP 6, (1999), 3–4.

anderem noch zweimal nach *Arabia*<sup>29</sup>, auf Einladung des Bischofs Firmilian nach Cäsarea in Kappadokien<sup>30</sup> sowie erneut nach Athen<sup>31</sup> und nach Ephesus<sup>32</sup>. Diese Reisen ermöglichten es Origenes, einen bedeutenden Teil der christlichen Welt in der Osthälfte des Römischen Reiches bis nach Rom kennenzulernen, ein Gesichtspunkt, der noch von großer Bedeutung für das Verständnis von Cels. 8,73 sein wird.

#### 4.2.2 Werk

Das Oeuvre des Origenes ist nach Umfang<sup>33</sup> wie Inhalt selbst in seinem heutigen, durch Überlieferungslücken reduzierten Bestand beindruckend.<sup>34</sup> Den größten Teil machen exegetische Schriften aus, dazu kommen theologisch-philosophische und polemische Werke. Vieles davon ist, wenn überhaupt, nur fragmentarisch oder in lateinischen Übersetzungen überliefert. Der Grund dafür ist, dass Origenes im Verlauf der Kirchengeschichte zum Ausgangspunkt leidenschaftlicher Auseinandersetzungen wurde, die schließlich mehrfach zu synodalen Verurteilungen origenistischer Lehren führten.<sup>35</sup>

Eine Folge war, dass seine Schriften gerade im Osten zunehmend weniger kopiert, teilweise vielleicht sogar vernichtet wurden.<sup>36</sup> Die lateinischen Übersetzungen stammen vor allem von Rufinus und Hieronymus (Wende 4./5. Jhd. n. Chr.). Fragmente

<sup>29</sup> Euseb. hist. eccl. 6,33,37; vgl. NAUTIN, Origène, 94–96, 387–389 und 433; CROUZEL, Origen, 31–33; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 401; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 961.

<sup>30</sup> Euseb. hist. eccl. 6,37; vgl. CROUZEL, Origen, 30–31.

<sup>31</sup> Euseb. hist. eccl. 6,32,2; vgl. NAUTIN, Origène, 411, 435–436; CROUZEL, Origen, 31; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 962.

<sup>32</sup> Vgl. NAUTIN, Origène, 436–437; CROUZEL, Origen, 22.

<sup>33</sup> Zu den antiken Angaben (Epiph. haer. 64,63 schreibt ihm z.B. 6000 Werke zu) und den damit verbundenen Problemen vgl. WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 403–404; CROUZEL, Origen, 37–41. Einen unvollständigen, aber beeindruckenden Katalog bietet Hieronymus (epist. 33 [Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, Bd. 1: Epistulae I–LXX, ed. Isidor HILBERG, (CSEL 54), Wien, Leipzig 1910, 253–259]); vgl. HARNACK, Geschichte, 37–48; NAUTIN, Origène, 214–215 und 227–241; CROUZEL, Origen, 37–38. Auch Eusebius (hist. eccl. 6,23,1–36,4) nennt einige Titel, verweist aber ansonsten auf einen verlorenen Katalog bei Pamphilus (ebd., 6,32,3; vgl. dazu NAUTIN, Origène, 225–260).

<sup>34</sup> Zum Werk des Origenes allgemein vgl. HARNACK, Geschichte, 36–54; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 403–406; TRIGG, Origen, 16–35 und 40–61; CROUZEL, Origen, 37–58; VOGT, Hermann J., Origenes – Leben und Werke. In: Vogt, Hermann J., Origenes als Exeget, hrsg. von Wilhelm Geerlings, Paderborn u. a. 1999, 9–22; VOGT, Origenes, 55–65; VOGT, s.v. Origenes (LACL), 529–532; HEINE, Alexandrians, 122–127; und außerdem aktuell und ausführlich HEINE, Origen, 83–256; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 962–966.

<sup>35</sup> Vgl. z.B. WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 414–417; CHADWICK, Kirche, 214–223 und 244–246; ZAMBON/WYRWA, Origenes, 992–995. Höhepunkt war die Verurteilung von Lehrsätzen auf der 5. Synode von Konstantinopel 553 n. Chr. unter Justinian.

<sup>36</sup> Zur Überlieferung der Werke des Origenes vor dem Hintergrund der wechselnden Urteile über seine Orthodoxie vgl. den Überblick bei FÜRST, Origenes, 209–236.

finden sich bei späteren Autoren – Verteidigern wie Kritikern des Origenes –, aber auch in Katenen<sup>37</sup>.

Aus diesem Überlieferungsstand ergeben sich ganz eigene Probleme<sup>38</sup>: Bei den Übersetzungen stellt sich die Frage nach der Zuverlässigkeit<sup>39</sup>, bei Katenen die nach der Korrektheit der Wiedergabe<sup>40</sup> und der Verfasserzuschreibung. Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich auch bei den Zitaten und Zusammenfassungen, vor allem in Schriften von Gegnern. Darauf wird bei der Diskussion der Texte jeweils am konkreten Ort einzugehen sein.

## 4.3 Textinterpretation

### 4.3.1 Contra Celsum

#### 4.3.1.1 Einführung

Die acht Bücher *Contra Celsum*<sup>41</sup> gehören zu den bedeutendsten Werken des Origenes<sup>42</sup>. Verfasst um 248 n. Chr. in Cäsarea<sup>43</sup> zeigen sie ihn auf dem Höhepunkt seiner

37 Vgl. MÜHLENBERG, Ekkehard, s.v. Katenen. In: TRE 18, (1989), 14–21.

38 Vgl. z. B. CROUZEL, Origen, 42–49.

39 Vgl. treffend CROUZEL, Origen, 42: „On the whole these are not literal translations [...], but have been composed as independent literary works intended for the Latin public: paraphrases rather than translations. However, apart from omissions, they render the ideas closely enough.“ Siehe ebd., 48–49, zur Frage des Umgangs mit den Übersetzungen bei der Erarbeitungen der inhaltlichen Positionen des Origenes. Vgl. außerdem FÜRST, Origenes, 231–233.

40 Vgl. CROUZEL, Origen, 45: „[...] in many cases that the fragments are summaries [...]; the ideas are authentic but not always their expression.“

41 Zum Titel vgl. BARTHOLD/FIEDROWICZ Bd. 1, 39.

42 Zu *Contra Celsum* vgl. kurz NAUTIN, Origène, 375–376; TRIGG, Bible and Philosophy, 214–239; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 406; TRIGG, Origen, 52–61; VOGT, s.v. Origenes (LACL), 531. Ausführlicher CHADWICK, *Contra Celsum*, ix–xxxiii; FREDE, Michael, *Origen's Treatise Against Celsus*. In: Edwards, Mark; Goodman, Martin; Price, Simon (Hrsg.), *Apologetics in the Roman Empire – Pagans Jews and Christians*, Oxford 1999, 131–155; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 38–122. Sehr gut und ausführlich inkl. Forschungsüberblick bis in die 70er Jahre ist PICHLER, Karl, *Streit um das Christentum – Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, (Regensburger Studien zur Theologie 23), Frankfurt am Main 1980, 193–301. Der Text ist Origène, *Contre Celse*, 5 Bde., introd., texte critique, trad. et notes par Marcel BORRET (SJ), (Sources chrétiennes), Paris 1967–1976, entnommen. Ebenfalls regelmäßig konsultiert wurde Origenes, *Contra Celsum – Gegen Celsus*, griech./dt., 5 Bde., eingel. und komm. von Michael FIEDROWICZ, übers. von Claudia BARTHOLD, (Fontes Christiani 50), Freiburg i. Br. u. a. 2011–2012. Verweise auf den Texte des Celsus durch Origenes – bei M. Borret kursiv und bei M. Fiedrowicz/C. Barthold in Anführungszeichen – werden als Zitat im (Quellen-)Zitat in einfachen Anführungszeichen wiedergegeben (').

43 Euseb. hist. eccl. 6,36,1–2 ordnet *Contra Celsum* in sein Alterswerk ein. Werkimmanente Hinweise bestätigen und präzisieren diese Datierung. Vgl. NAUTIN, Origène, 375–376 und 412; CHADWICK, *Contra Celsum*, 14–15; FÜRST, Origenes, 217 mit Anm. 44; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 10. Die Datierung ist nicht strittig. MÄNNLEIN-ROBERT, Irmgard, Kelsos (von Alexandrien?). In: Riedeweg,



intellektuellen und theologischen Schaffenskraft.<sup>44</sup> Zugleich handelt es sich um „einen unbestrittenen Höhepunkt der apologetischen Literatur der frühen Kirche insgesamt“<sup>45</sup>.

Origenes verfasste *Contra Celsum* auf Drängen seines Gönners Ambrosius<sup>46</sup> als Antwort auf eine literarische Kritik am Christentum. Diese war durch einen Philosophen namens Celsus unter dem Titel Ἀληθὴς Λόγος, ‚Wahres Wort‘ oder ‚Wahre Lehre‘<sup>47</sup> abgefasst worden. Um die Antwort des Origenes angemessen zu verstehen, ist es daher notwendig, Person und Werk des Celsus einzuordnen. Die Skizze wird sich auf Aspekte beschränken, die für die Interpretation hier untersuchter Texte zur ‚Sol-datenfrage‘ wesentlich sind. Außerdem müssen auch die von Origenes diskutierten Angaben des Celsus selbst angemessen kontextualisiert werden.

## Celsus und seine Kritik am Christentum

### Verfasser

Bereits Origenes hatte keine sichere Kenntnis mehr über Celsus<sup>48</sup>, abgesehen von dem, was er dessen Schrift selbst entnehmen konnte, und war daher auf Ableitungen und

---

Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, *Die Philosophie der Antike* 5/1–3), Basel 2018, 665–672, hier 656, datiert mit Euseb. hist. eccl. 6,36,2 breit in die Jahre 244–249 n. Chr. und meint, „eine Fixierung auf 248 n. Chr. entbehrt jeglicher faktischen Grundlage.“ ZAMBON/WYRWA, Origenes, 965, datieren auf „nach dem Jahr 246“.

**44** BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 109. Vgl. HEINE, Origen, 219–256, zu seinen letzten Schriften (*Contra Celsum*, Matthäuskommentar): Werke eines „senior scholar and theologian“ (ebd., 220); sein „most mature thinking about the Christian faith“ (ebd., 222). Er zeigt, dass Origenes in der letzten Schaffensphase bekannte Inhalte teilweise anders akzentuiert, zum Teil neue Schwerpunkte setzt und mindestens an einer Stelle – der Eschatologie – frühere Überzeugungen wahrscheinlich revidiert. Siehe dazu VOGT, Hermann J., Die Exegese des Origenes in *Contra Celsum* – Das neue Interesse an der Eschatologie. In: Vogt, Origenes als Exeget, 143–159.

**45** BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 109. Vgl. auch FREDE, *Against Celsus*, 131–132; FÜRST, Origenes, 217. PICHLER, Streit, 182–192, bietet einen Überblick über verschiedene Bewertungen – positive wie negative – des Werks im Lauf der Forschungsgeschichte.

**46** Siehe Cels. praef. 1.3–4; 3,1; 4,1; 5,1; 6,1; 7,1; 8,76.

**47** Bereits die Übersetzung des Titels ist strittig und hängt mit der jeweiligen inhaltlichen Einordnung zusammen; vgl. PICHLER, Streit, 39–42 mit Beispielen. Siehe zuletzt MÄNNLEIN-ROBERT, Kelsos, 668.

**48** Zu Celsus und seiner Kritik am Christentum vgl. ausführlich ANDRESEN, Carl, *Logos und Nomos – Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 30), Berlin 1955; PICHLER, Streit, 4–179, inkl. Forschungsüberblick bis in die 70er Jahre (ebd., 5–101); außerdem CHADWICK, *Contra Celsum*, xvi–xxxii; TRIGG, *Bible and Philosophy*, 215–222; WILKEN, Robert L., *The Christians As the Romans Saw Them*, 2. Aufl., New Haven 2003, 94–125; FREDE, Michael, *Celsus philosophus Platonicius*. In: ANRW II 23,1, (1994), 5183–5213; FREDE, Michael, *Celsus' Attack on the Christians*. In: Barnes, Jonathan; Griffin, Miriam (Hrsg.), *Philosophia Togata II – Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 218–240; BALTES, Matthias, s.v. Kelsos. In: DNP 6, (1999), 385–387; HARGIS, Jeffrey, *Against the Christians – The Rise of Early Anti-Christian Polemic*, New York u. a. 2001, 17–61; ENGBERG, Impulsore Chresto, 293–313; zuletzt LONA, Horacio E., *Die wahre Lehre des Kelsos*, (KfA Erg.-Bd. 1),



Vermutungen angewiesen.<sup>49</sup> Alle weiteren antiken Bezugnahmen auf Celsus scheinen sich einer Verwendung des Origenes zu verdanken<sup>50</sup>, so dass es keine von ihm unabhängigen Informationen zu Person und Werk gibt. Auch die moderne Forschung ist über dessen Stand kaum hinausgekommen. Zu Recht wird Celsus heute allerdings nicht mehr – wie teilweise von Origenes – als Epikureer, sondern als Mittelplatoniker betrachtet und interpretiert.<sup>51</sup>

### Datierung

Mit Blick auf die zeitliche Einordnung ist in der Forschung, vor allem aufgrund des Plurals οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν in Cels. 8,71, die Ansetzung zur Zeit eines Dyarchats sehr weit verbreitet. Diese Dyarchatsthese wird oftmals mit werkimmanenten Hinweisen<sup>52</sup> verbunden. Daraus folgt dann eine Datierung zwischen 177 und 180 n. Chr.<sup>53</sup>

---

Freiburg i. Br. 2005, 11–70, mit aktuellem Forschungsüberblick (ebd., 57–69); und – mit einem Fokus auf den philosophischen Positionen – MÄNNLEIN-ROBERT, Kelsos, 665–672 und 704–705 (Bibliographie).

**49** Vgl. CHADWICK, *Contra Celsum*, xxiv–xxvi; FREDE, *Celsus* (ANRW), 5186–5187; FREDE, *Celsus' Attack*, 222–227; REEMTS, *Christiana*, Vernunftgemäßer Glaube – Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus, (Hereditas 13), Bonn 1998, 101–103; BALTES, s.v. Kelsos (DNP), 386; WILKEN, *Christians*, 94; LONA, Kelsos, 27–28; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 13; MÄNNLEIN-ROBERT, Kelsos, 666..

**50** Vgl. FREDE, *Celsus* (ANRW), 5186; FREDE, *Against Celsus*, 132 und 148.

**51** Vgl. z. B. CHADWICK, *Contra Celsum*, xxvi–xxii; TRIGG, *Bible and Philosophy*, 216 und 222–223; FREDE, *Celsus* (ANRW), 5185 und 5193–5213; FREDE, *Celsus' Attack*, 223–227; HARGIS, *Christians*, 24 passim; FÜRST, *Origenes*, 217–218; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 19–22 (Literatur ebd., 20, Anm. 64); LONA, Kelsos, 28–31 und 42–50; BALTES, s.v. Kelsos (DNP), 386. Die Einordnung als Epikureer hatte in der älteren Forschung bedeutende Anhänger, darunter KEIM, *Theodor, Celsus' Wahres Wort – Aelteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahr 178 n. Chr.*, Zürich 1873, 275–293; HARNACK, *Geschichte*, 314–315. Vgl. die Forschungsüberblicke bei PICHLER, *Streit*, 27–38; LONA, Kelsos, 28–30 und 64–67.

**52** Darunter v. a. 1.) die Androhung christenfeindlicher Maßnahmen (Cels. 8,69,71), die mit der Christenverfolgung 177 n. Chr. verbunden wird; 2.) die akute äußere Bedrohung durch Barbaren (Cels. 8,68,73), die v. a. mit den Germanenkriegen des Marcus Aurelius verbunden wird.

**53** Vgl. z. B. Origène, *Contre Celse*, Bd. 5, Introduction générale, tables et index par Marcel BORRET (SJ), (Sources chrétiennes 227), Paris 1976, 122–129; KERESZTES, *Government I* (ANRW), 297–304; CHADWICK, *Contra Celsum*, xxvi–xxviii, der zugleich eine einflussreiche Verteidigung der Dyarchatsthese gegen Kritik bietet; TRIGG, *Bible and Philosophy*, 215; FRENZ, *Rise*, 163 und 177–178; LONA, Kelsos, 54–55; FÜRST, *Origenes*, 217; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 34–35. COOK, John G., *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Peabody 2002, 23–24, verbleibt dabei, dass 177–180 n. Chr. eine mögliche Abfassungszeit darstellt, die Datierung aber „conjectural and open to skeptical attack“ (ebd., 24) ist. Einen forschungsgeschichtlichen Überblick zur Datierung sowie zu Entstehung und Entwicklung der Dyarchatsthese bieten ROSENBAUM, Hans-Udo, *Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ*. In: *VigChr* 26, (1972), 102–111, hier 102–104; PICHLER, *Streit*, 94–97; außerdem LONA, Kelsos, 54–55. Zur älteren Forschung vgl. KEIM, *Wahres Wort*, 261–273. HARGIS, *Christians*, 17–24, datiert dagegen später, auf den Beginn des 3. Jhds. Allerdings ist er sich bewusst,

Allerdings hat H.-U. Rosenbaum durch eine Analyse aller βασιλεύς-Aussagen des Celsus die Dyarchatsthese massiv in Frage gestellt.<sup>54</sup> Als Konsequenz spricht er sich, gefolgt von K. Pichler<sup>55</sup> und M. Frede<sup>56</sup>, dafür aus, den möglichen Abfassungszeitraum weiter zu fassen. So meint K. Pichler, es sei „angemessener [...], [...] einen weiteren Zeitraum, von der Mitte des 2. Jh.s bis zu Beginn des 3. Jh.s offenzulassen [...]“.<sup>57</sup>

Im Anschluss daran wird im Folgenden das Werk des Celsus gegen die Mehrheit der Forschung eher allgemein in die zweite Hälfte des 2. Jhds. n.Chr. datiert.<sup>58</sup> Damit geht zwar eine gewisse Schärfe bei der historischen Verortung einzelner Aussagen des Celsus verloren, andererseits werden jedoch falsche Sicherheiten bei der Interpretation vermieden. Auch die Aussagen des Celsus über das Verhältnis der Christen zum Heeresdienst können daher nur ungefähr in die zweite Hälfte des 2. Jhds. n.Chr. eingeordnet werden, ohne dass größere Präzision möglich wäre.

### Abfassungsort

Als Ort der Abfassung werden meist Rom und Alexandria diskutiert, die Mehrheit der Forschung dürfte Alexandria zuneigen.<sup>59</sup> Dass der Alexandriner Origenes so gar nichts Substantielles über ihn in Erfahrung bringen konnte, könnte allerdings Alexandria zumindest in Frage stellen. Eine endgültige Entscheidung ist nicht möglich. Daher können auch Aussagen zur ‚Soldatenfrage‘ nicht mit Sicherheit geographisch verortet werden.

### Erhaltungszustand und Gliederung

Das Werk des Celsus ist nicht erhalten geblieben, sondern es ist einzig durch die ausführlichen Bezugnahmen des Origenes bekannt. Origenes zitiert und paraphrasiert Celsus nicht nur in großer Ausführlichkeit, sondern er folgt auch seiner Stoffanordnung bei seiner Widerlegung von wenigen Ausnahmen abgesehen<sup>60</sup> bis ins Kleinste.<sup>61</sup>

---

dass seine Datierung „by no means secure“ (ebd., 23) ist, sondern Fragen offen lässt. Es scheint, dass diese offenen Fragen erheblicheres Gewicht haben, als er erlaubt.

<sup>54</sup> ROSENBAUM, Datierung, 104–111. Siehe auch unten S. 285 f.

<sup>55</sup> PICHLER, Streit, 94–97.

<sup>56</sup> FREDE, Celsus (ANRW), 5188–5190.

<sup>57</sup> PICHLER, Streit, 97; ähnlich FREDE, Celsus (ANRW), 5190.

<sup>58</sup> Ähnlich jetzt auch MÄNNLEIN-ROBERT, Kelsos, 666: „[...] nur ungefähr [...] zwischen 160 und 240 n.Chr., wahrscheinlich [...] 160–180 n.Chr. [...]“.

<sup>59</sup> Vgl. z. B. BORRET, Contre Celse 5, 136–140; CHADWICK, Contra Celsum, xxviii–xxix; PICHLER, Streit, 97–98; FREDE, Celsus (ANRW), 5190–5191; sie alle lassen die Frage letztlich offen. LONA, Kelsos, 56–57; BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 1, 35; MÄNNLEIN-ROBERT, Kelsos, 666–667, dagegen votieren für Alexandria.

<sup>60</sup> Vgl. dazu LONA, Kelsos, 19.

<sup>61</sup> Für den literarischen Plan des Origenes vgl. PICHLER, Streit, 220–235; FREDE, Against Celsus, 145–152; BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 1, 41–44. Origenes widerlegt den Celsus zumeist

Aus diesem Grund ist es möglich, den Ἀληθὺς Λόγος zumindest in seinen Grundzügen mit einiger Sicherheit zu rekonstruieren.<sup>62</sup> Allerdings stellen mehrere Aspekte der Darstellung des Origenes vor Probleme<sup>63</sup>, so dass es im Detail zu teilweise divergierenden Einschätzungen kommt, wie viel vom Originaltext und seiner Disposition rekonstruierbar ist.<sup>64</sup>

Da die folgende Textinterpretation immer wieder auf den Gang der Argumentation des Celsus zurückgreift, soll im Anschluss an H. Lona und M. Fiedrowicz eine Gliederung skizziert werden<sup>65</sup>:

1. Im ersten Hauptteil (1,28–2,79) lässt Celsus einen fiktiven Juden Kritik an Jesus und dem Christentum aus (celsisch-)jüdischer<sup>66</sup> Perspektive üben.
2. Im zweiten Hauptteil (3,1–5,65) werden Lehre und Lebensweise von Judentum und Christentum einer Kritik unterworfen, da „beide Gruppen gleichermaßen Produkt eines Aufruhrs sind“<sup>67</sup>. Beide repräsentierten eine „Welt ohne Logos und Nomos“<sup>68</sup>.
3. Im dritten Hauptteil (6,1–8,75) zeichnet Celsus dann, unter fortgesetzter Polemik, ein Bild des *Logos* und des *Nomos* der griechischen Überlieferung. Im Vordergrund steht jetzt die positive Darstellung seiner Überzeugungen. Verbunden damit ist das Werben, zu einem dem wahren *Logos* gemäßen Leben zurückzukehren. Besonders interessant ist hier der Abschnitt Cels. 7,53–8,75, wo er „die Gültigkeit

---

Punkt für Punkt. Zu den Gründen für dieses Vorgehen vgl. v.a. PICHLER, Streit, 228–234 und 236; FREDE, Against Celsus, 145–147; BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 1, 42. U.a. war es ihm so möglich, Argumentationszusammenhänge bei Celsus seinen eigenen Bedürfnissen gemäß aufzubrechen.

**62** Vgl. dazu PICHLER, Streit, 8–26, mit einem Überblick über verschiedenste Versuche, den Ἀληθὺς Λόγος zu gliedern; außerdem CHADWICK, Contra Celsum, xxii–xxiv; LONA, Kelsos, 19 und 23–27; BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 1, 22–24 und 29–31. Die folgende Skizze stützt sich auf diese Darstellungen.

**63** Er bietet verschiedene Formen der Bezugnahme (direkte und indirekte Zitate, Paraphrasen, freie Wiedergaben), eine klare Abgrenzung der Fragmente ist nicht immer möglich und es ist mit „Verkürzungen, Sinnverschiebungen, parteiische[n] Akzentuierungen“ (BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 1, 22) zu rechnen.

**64** Vgl. PICHLER, Streit, 15–26; LONA, Kelsos, 23–27; BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 1, 28–31.

**65** LONA, Kelsos, 24–27; BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 1, 29–31. Eine weitere Gliederungsmöglichkeit bietet BORRET, Contre Celse 5, 118–121.

**66** HARGIS, Christians, 30–40, zeigt deutlich, dass Celsus keineswegs genuin jüdische Einwände gegen das Christentum zu Wort kommen lässt. Diese Zurückhaltung erklärt er überzeugend mit seiner rhetorischen Strategie (ebd., 34 und 36): Celsus ist letztlich auch dem Judentum gegenüber ablehnend eingestellt und ein Teil seiner Christenpolemik besteht darin, Christen mit dem Judentum in Verbindung zu bringen. Die antijüdische Haltung wird im zweiten Hauptteil vollends deutlich. Anders MÄNNLEIN-ROBERT, Kelsos, 668: „Wohl aus der jüdischen anti-christlichen Polemik kommen die gegen christliche Argumente formulierten Einwände die Kelsos vor allem im ersten Hauptteil (1,28–2,79 [...]) fast immer der Figur eines fiktiven Juden in den Mund legt (Ethopoïe).“

**67** BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 1, 30.

**68** LONA, Kelsos, 25.

des überlieferten *Nomos*, also der traditionellen Werte, gegenüber den Christen mit aller Konsequenz darstell[t]“<sup>69</sup>. Die Christen werden am Ende aufgerufen,

„sich durch Erfüllung ihrer Pflichten gegenüber Kaiser und Staat vorbehaltlos in die gesellschaftliche Ordnung zu integrieren, um durch die Akzeptanz des geltenden *Nomos* einen angemessenen Platz im Gesellschaftsgefüge einnehmen zu können.“<sup>70</sup>

Dazu sollen sie die Götter durch den Vollzug entsprechender Kulte verehren und dem Kaiser gegenüber ihre jeweilige Pflicht bedingungslos erfüllen. Es handelt sich also um den Aufruf, Glaubensinhalte und Lebensweise des Christentums zugunsten der alten, wahren Lehre aufzugeben. M. Borret hat die Konsequenz des Appells gut getroffen:

„En sorte qu'il ne laisse au chrétien qu'une alternative : revenir au civisme et à la religion traditionnelle qui le fonde, ou rejoindre son chef dans la fin ignominieuse où l'a justement conduit sa révolte : bref, se convertir au paganisme ou mourir.“<sup>71</sup>

### Adressaten und Zielsetzung

Celsus richtet seine Streitschrift an ein wohlhabendes und gebildetes Publikum.<sup>72</sup> Sein Werk ist außerdem an Leser gerichtet, die gegenüber dem Christentum unterschiedliche Haltungen einnehmen. Unter ihnen mögen sich Gegner, Interessierte und Sympathisanten wie auch Christen aus gebildeten Schichten selbst befinden.<sup>73</sup> Sein Ziel ist es, die Gegnerschaft der einen zu bestärken, die anderen aber von ihrem Interesse abzubringen oder wieder zur wahren Lehre zu ‚bekehren‘ und in die Gesellschaft zu reintegrieren.<sup>74</sup>

Dabei geht Celsus gemäß dem philosophischen Denken seiner Zeit<sup>75</sup> davon aus, dass es eine wahre Lehre, eine Art „common core of believes and values“<sup>76</sup> gibt. Dieser gemeinsame Kern stehe hinter den unterschiedlichen Kulturen und Religionen und sei in mehr oder weniger unverfälschter Weise in ihnen allen, am klarsten aber in der

<sup>69</sup> LONA, Kelsos, 26.

<sup>70</sup> BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 31.

<sup>71</sup> BORRET, *Contre Celse* 5, 117–118. Siehe dazu auch unten S. 272f.

<sup>72</sup> Vgl. dazu v. a. FREDE, *Celsus' Attack*; LONA, Kelsos, 50–54; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 31–34; EMMENEGGER-SIEBER, Gregor, Die heiligen Pflichten müssen wir erfüllen – Origenes und Kelsos. In: Delgado, Mariano, Leppin, Volker, Neuhold, David (Hrsg.), *Ringten um die Wahrheit – Wissenskonflikte in der Christentumsgeschichte*, (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 15), Fribourg, Stuttgart 2011, 73–82, hier 75–77, auf deren Überlegungen die folgende Darstellung aufbaut.

<sup>73</sup> Zur Verbreitung des Christentums in der zweiten Hälfte des 2. Jhds. n. Chr. vgl. den Überblick bei FREND, *Rise*, 178–184; mit Blick auf die Gesellschaft KRUGER, *Christianity*, 11–39.

<sup>74</sup> Siehe Cels. 8,76. Vgl. BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 29; EMMENEGGER-SIEBER, *Pflichten*, 77.

<sup>75</sup> Vgl. FREDE, *Celsus* (ANRW), 5193–5194, mit Belegen.

<sup>76</sup> FREDE, *Celsus' Attack*, 220. Vgl. auch FÜRST, Origenes, 217.

griechisch(-platonischen) Tradition<sup>77</sup>, vorzufinden.<sup>78</sup> Diese Lehre habe von alters her Bestand<sup>79</sup>, sie sei von weisen Männern aller Völker bewahrt und tradiert worden.<sup>80</sup> Damit verbunden ist auch der Gedanke, dass die auf dieser wahren Lehre begründete Weltordnung sich in bestimmten, gottgewollten religiösen, gesellschaftlichen und politischen Strukturen konkretisiere.<sup>81</sup> Jedes Volk folgt dem eigenen Nomos, seiner kultisch-religiösen und sozialen Lebensweise, und betet diesem Nomos entsprechend die eigenen Götter in der ihm eigenen Weise an.<sup>82</sup> An der Spitze der weltlichen Strukturen steht für ihn der römische Kaiser in einer gewissermaßen providentiellen Rolle als Garant dieser Ordnung. Dieser leite seine Macht aus einer abgestuften Hierarchie ab, beginnend mit dem höchsten Gott<sup>83</sup>, den Göttern und den Dämonen<sup>84</sup>, und sei ein Glied in einer Kette von über die Welt gesetzten göttlichen Statthaltern.<sup>85</sup>

**77** Siehe Cels. 1,2. Vgl. dazu PICHLER, Streit, 122; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 25.

**78** So v. a. Cels. 1,14. Vgl. v. a. CHADWICK, *Contra Celsum*, xvi-xxii; FREDE, Celsus (ANRW), 5193–5203; FREDE, Celsus' Attack, 218–221, 229–230 und 236–240; sowie BALTES, s.v. Kelsos (DNP); WILKEN, Christians, 117–125; HARGIS, Christians, 54–59; LONA, Kelsos, 45–50; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 24–28; MÄNNLEIN-ROBERT, Kelsos, 668.

**79** Die wahre Lehre (ἀληθής λόγος) ist für Celsus zugleich die alte Lehre (ἀρχαῖος/παλαιός λόγος); siehe Cels. 1,14; außerdem z. B. Cels. 1,21. Vgl. ANDRESEN, Logos, 111; PICHLER, Streit, 122; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 24–25.

**80** So z. B. Cels. 1,14–16. Es ist signifikant, dass Celsus das Judentum mit Mose nicht zu diesen rechnet; vgl. HARGIS, Christians, 30–40, v. a. 35–36; FREDE, Celsus (ANRW), 5195; siehe auch oben S. 269, Anm. 66. Dadurch unterscheidet sich Celsus von Numenius von Apamea, der dem Judentum einen Anteil an der wahren Lehre zugesteht (Orig. Cels. 1,15); vgl. FREDE, Michael, Numenius. In: ANRW II 36.2 (1987), 1034–1075, hier v. a. 1047–1049; FREDE, Celsus (ANRW), 5202; FREDE, Celsus' Attack, 232–235; HARGIS, Christians, 57–58; FERRARI, Franco, Numenios von Apamea. In: Riedeweg, Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018, 649–664, hier v. a. 651; MÄNNLEIN-ROBERT, Kelsos, 668.

**81** Vgl. ANDRESEN, Logos, 119.

**82** Zentral für das Nomosverständnis des Celsus sind die Texte Cels. 5,34 sowie 5,25.41, die wohl ursprünglich zusammen gehörten und erst von Origenes auseinandergerissen wurden. Vgl. dazu ANDRESEN, Logos, 193–200; LONA, Kelsos, 292–304. ANDRESEN, Logos, 195, hält fest: „Jedes Volk hat sein Recht auf den ihm eigenen Volksnomos, wie es auch die Pflicht besitzt, demselben treu zu bleiben.“ Außerdem gilt: „Jedes Land darf eigene Sitten pflegen, die sich von denen in den anderen Ländern unterscheiden. [...] Das politische Gleichgewicht hing mit der Toleranz und dem gegenseitigen Respekt vor diesen Formen zusammen.“ (LONA, Kelsos, 298 und 300).

**83** Der Mittelplatonismus weiß durchaus um die Existenz einer höchsten, henotheistischen Gottheit. Vgl. FREDE, Michael, Montheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity. In: Athanassiadi, Polymnia, Frede, Michael (Hrsg.), *Pagan Montheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 41–67, hier v. a. 53–56; CHADWICK, *Contra Celsum*, xvii-xx; FREDE, Celsus (ANRW), 5206–5208; FREDE, Celsus' Attack, 228–229; BALTES, Matthias, s.v. Mittelplatonismus. In: DNP 8, (2000), 294–300, hier 295; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 91–92.

**84** Zur Dämonenlehre des Kelsos siehe jetzt den Überblick bei MÄNNLEIN-ROBERT, Kelsos, 670–671.

**85** Siehe Cels. 8,63.67–68. Vgl. dazu auch unten S. 277 ff. mit Anm. 116. Zu „Statthaltern“ siehe Cels. 5,25; 7,68; 8,2 und v. a. 8,35.57–58; 8,66–67. Vgl. dazu CHADWICK, *Contra Celsum*, xvii-xix; FREDE, Celsus

Indem sich das Christentum durch die Ablehnung der traditionellen Kulte gegen diese wahre Lehre positioniert, ja alle Menschen zur Abkehr davon aufruft, stellt es für Celsus die vorgegebene Ordnung der Welt in Frage.<sup>86</sup> Es richte seinen eigenen, absoluten *Nomos* auf und versuche alle anderen Menschen dazu zu ‚bekehren‘.<sup>87</sup> Damit bedrohe es zugleich die religiösen, moralischen, gesellschaftlichen und politischen Ordnungen dieser Welt.<sup>88</sup> Für Celsus stellen die Christen also eine zutiefst unsoziale, Ordnung, Zusammenhalt und Sicherheit der Gesellschaft bedrohende Gruppe von Aufrührern dar.<sup>89</sup> Diese Abwendung der Christen von der wahren Lehre ist der Hauptkritikpunkt des Celsus und schimmert auch in seiner Einzelkritik christlicher Anschauungen immer wieder hindurch.<sup>90</sup> Aus diesem Grund wendet sich Celsus einerseits so vehement gegen das Christentum und wirbt andererseits so dringlich dafür, der wahren Lehre weiterhin oder wieder zu folgen.<sup>91</sup>

In der Forschung wurde immer wieder die einflussreiche Ansicht vertreten, es handle sich bei dem Ἀληθὴς Λόγος um „ein[en] kaum versteckte[n] Friedensvorschlag“<sup>92</sup> an das Christentum. Gegen diese Interpretation ist nachdrücklich festzu-

---

(ANRW), 5208–5210; FREDE, *Montheism*, 55–56; WILKEN, *Christians*, 119–120; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 91–92; EMMENEGGER-SIEBER, *Pflichten*, 76.

<sup>86</sup> PICHLER, *Streit*, 117–179, arbeitet diesen wiederkehrenden Vorwurf heraus; vgl. kurz FREDE, *Celsus* (ANRW), 5184; WILKEN, *Christians*, 121; LONA, *Kelsos*, 51–52; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 25–26.

<sup>87</sup> Siehe z. B. Cels. 3,44.50.52.55.59; 8,68–69.72.

<sup>88</sup> Zur gesellschaftlichen und politischen Dimension der ‚wahren Lehre‘ vgl. CHADWICK, *Contra Celsum*, xxi-xxii; TRIGG, *Bible and Philosophy*, 221–222; FREDE, *Celsus* (ANRW), 5184 und 5201–5203; FREDE, *Celsus’ Attack*, 237–239; WILKEN, *Christians*, 118–121; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 25–26. Pointiert zusammengefasst bei Frede, *Celsus* (ANRW), 5184: „To abandon this true account handed down by tradition, and to incite others to abandon it, is to threaten the natural order of things; it is to threaten the common bond which unites civilized mankind in the Empire; it undermines the cohesion and the order of the society of the Empire by sowing division concerning the very fundamentals on which the order of this society rests.“

<sup>89</sup> So z. B. Cels. 8,2.63.68–75.

<sup>90</sup> Daneben hat er auch noch sehr konkrete Kritik an Lehrinhalten des Christentums vorzubringen (vgl. FREDE, *Celsus’ Attack*, 230–232; WILKEN, *Christians*, 102–107; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 51–109). Aber diese inhaltlichen Grundgedanken stellen die eigentliche Basis seiner Kritik dar. Seine Ablehnung einzelner Aspekte steht im Dienst dieser prinzipiellen Kritik. Was das Christentum so unannehmbar machte, war der exklusive Anspruch, den die Christen – ähnlich dem Judentum – mit ihrer Lehre verbanden. Siehe treffend FREDE, *Celsus’ Attack*, 234 und 235: „[T]hey would not reciprocate [...]“; vgl. CHADWICK, *Contra Celsum*, xxi-xxii; TRIGG, *Bible and Philosophy*, 221; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 89–92; LONA, *Kelsos*, 21–22.

<sup>91</sup> Vgl. LONA, *Kelsos*, 22; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 32

<sup>92</sup> HARNACK, *Mission und Ausbreitung* (1924), 520; ähnlich KEIM, *Wahres Wort*, V-VI, 192–193 und 202–203; BIGELMAIR, *Beteiligung*, 171; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 33–34, erkennen eine „versöhnende Geste“ (ebd., 34). Am weitreichendsten hat KLAUSER, *Oberschicht*, diese These entfaltet und erkennt darin ein kaiserliches Angebot an Christen aus der Oberschicht, gegen Mitarbeit in Heer und Verwaltung Toleranz zu erhalten. Ihm folgt noch FREUDENBERGER, *Frage*, 275–276. ECK, *Christen*, hat die Thesen Th. Klausers überzeugend widerlegt. Ein Wahrheitsmoment ist darin aber

halten, dass es dem Celsus nicht darum ging, Bedingungen für eine Tolerierung des Christentums zu übermitteln. Seine Schrift ist vielmehr in letzter Konsequenz ein „Versuch, die Christen selber zur Preisgabe ihrer religiösen Identität zu bewegen.“<sup>93</sup> Es sei an M. Borret erinnert: Den Christen bleibe nur „se convertir au paganisme ou mourir.“<sup>94</sup>

Im Zusammenhang dieser Erörterungen der wahren Lehre sowie im Zusammenhang mit der Aufforderung zur Abwendung vom Christentum und zur Hinwendung zum ἀληθὴς λόγος stehen auch die wichtigsten Texte zur ‚Soldatenfrage‘ im achten Buch.

### Die Antwort des Origenes

Als Origenes die Bitte des Ambrosius erhielt, eine Antwort auf Celsus zu verfassen, war dessen Werk wahrscheinlich über ein halbes Jahrhundert alt. Aus welchem Grund war nach so langer Zeit eine Erwiderung noch nötig? Oftmals liest man in der Literatur als Erklärung, dass bisher kein christlicher Apologet eine angemessene Antwort auf die einflussreiche und für das Christentum gefährliche Kritik des Celsus habe geben können. Daher sei Origenes gefordert gewesen, eine Widerlegung zu schreiben.<sup>95</sup>

Dagegen spricht, dass Celsus dem Origenes wie später dem Eusebios völlig unbekannt war, auch sonst nichts sicheres über den Ἀληθὴς Λόγος oder seine Wirkung bekannt ist<sup>96</sup> und Origenes von Ambrosius gedrängt werden musste, eine Replik zu verfassen<sup>97</sup>. Aus diesen Gründen hat M. Frede das Bild von Celsus als einem bedeu-

---

enthalten: Der Aufruf des Celsus zur Mitarbeit (Cels. 8,73) dürfte sich v.a. an Christen aus der Oberschicht, d.h. den *ordines*, richten.

**93** LONA, Kelsos, 51; vgl. CHADWICK, *Contra Celsum*, xxi-xxii. M. Fiedrowicz (BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 33–34) stellt dagegen zu Unrecht eine Spannung zwischen dem negativen Urteil über die Christen einerseits und der Einladung an die Christen, „sich von ihrer Lehre abzuwenden und sich in die Gesellschaft zu integrieren“ (ebd., 33) andererseits fest. Einzig die „extreme[] äußere[] Bedrohung dieses Staatswesens zur Zeit der Fertigstellung der Kampfschrift“ (ebd., 34) habe diesen Schritt motiviert. Dabei stützt er sich einerseits zu sehr auf die problematische Datierung in die Jahre 177–180 n.Chr. Andererseits übersieht er, dass es sich gerade nicht um eine „versöhnende Geste“ (ebd., 34) handelt, sondern, wie zuvor richtig festgestellt, um die Aufforderung zur Abkehr vom Christentum. Christen sollen sich einbringen, aber indem sie sich zugleich von ihrem Glauben ab- und der wahren Lehre zuwenden.

**94** BORRET, *Contre Celse* 5, 118; s. oben S. 270.

**95** Vgl. z.B. CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 258; TRIGG, *Bible and Philosophy*, 215; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 12, 35 und 39; HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 746; ENGBERG, *Impulsore Chresto*, 284–285; EMMENEGGER-SIEBER, *Pflichten*, 74. U.U. versteht auch REEMTS, *Vernunftgemäßer Glaube*, 38–43, hier v.a. 41, den Sachverhalt in dieser Weise.

**96** Zur Frage nach der Bedeutung und Nachwirkung vgl. PICHLER, *Streit*, 60–85; LONA, Kelsos, 67–69.

**97** Der erste Grund für dieses Zögern ist allerdings (Cels. praef. 1–3) das Vorbild Jesu, der sich bei seinem Prozess nicht verteidigte. Genauso würde er sich gegen Kritik auch weiterhin nicht direkt verteidigen, sondern er habe stattdessen „seine Verteidigung im Lebenswandel seiner wahren Jün-



tenden Philosophen, dessen Kritik am Christentum bisher nicht widerlegt werden konnte, überzeugend in Frage gestellt. Stattdessen hat er ein plausibleres Modell vorgeschlagen, das diesem Kapitel zugrunde liegt.<sup>98</sup> Ambrosius habe im Ἀληθὺς Λόγος lediglich „a fairly complete compendium or repertory of arguments against Christianity“ gesehen, zu dem die Replik des Origenes ein „authoritative manual“ bieten würde, „in which a Christian could count on finding an adequate reply to whatever criticism of Christianity he was likely to encounter.“<sup>99</sup>

Wenn man nach einem Grund sucht, warum gerade um das Jahr 248 n. Chr. die Abfassung einer solchen ‚Musterapologie‘ notwendig erschien, so ist es sicherlich richtig, auf die restaurativen Tendenzen hinzuweisen, die im zeitlichen Umfeld der Feier des tausendjährigen Bestehens Roms im Jahr 248 n. Chr. an Einfluss gewannen.<sup>100</sup> Diese Kräfte setzten angesichts zahlreicher Krisen auf eine Erneuerung des ‚Römertums‘, die auch den kultischen Bereich einschloss.<sup>101</sup> In der Gestalt des Decius, seit 249 n. Chr. römischer Kaiser, kam einer ihrer Vertreter an die Macht. Seine Politik der religiösen Erneuerung sollte schnell zur ersten reichsweiten Christenverfolgung führen.<sup>102</sup>

---

ger“ / ἀπολογεῖται δὲ ἐν τῷ βίῳ τῶν γνησίων ἑαυτοῦ μαθητῶν (Cels. praef. 2; ÜS: C. Barthold). Vgl. dazu FREDE, *Against Celsus*, 145.

**98** FREDE, *Against Celsus*, 139–155; v. a. ebd., 147–148: „[...] I doubt very much that Celsus was a well-known author, that the *True Account* was a well-known challenge to Christianity, that it had a wide circulation, and that what was urgently needed was somebody with the qualifications of an Origen to respond to it.“ Ähnlich bereits FREDE, *Celsus* (ANRW), 5187. Anders erklärt LONA, *Kelsos*, 53–54, die Spannung zwischen dem verborgenen Dasein des Ἀληθὺς Λόγος und der ‚Notwendigkeit‘ einer späten Widerlegung. Der Grund dafür liege im „beschränkten und spezifischen soziologischen Rahmen[]“ (ebd., 54) seiner Entstehung. Für eine spezielle und kleine Zielgruppe geschrieben, habe er diesen Kreis nie verlassen und blieb daher „ohne jedes literarische Echo, und doch so wirksam, dass sich eine Generation später Origenes damit auseinandersetzen musste“ (ebd., 54).

**99** FREDE, *Against Celsus*, 150.

**100** Vgl. bereits BIGELMAIR, *Beteiligung*, 175; außerdem z. B. TRIGG, *Origen*, 53; CROUZEL, *Origen*, 48; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 11–12; FÜRST, *Origenes*, 217. Zu diesen Tendenzen vgl. CHRIST, *Kaiserzeit*, 657–663; BELLEN, *Grundzüge* Bd. 2, 214–216; SCHUOL, *Monika*, Die paganen Religionen. In: John (Hrsg.), *Soldatenkaiser*, 927–935, hier 929–931. Skeptisch dem gegenüber dagegen ist CHADWICK, *Contra Celsum*, xv. Zur Tausendjahrfeier des Jahres 248 n. Chr. vgl. KÖRNER, *Christian, Philippus Arabs – Ein Soldatenkaiser in der Tradition des antoninisch-severischen Prinzipats*, (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 61), Berlin u. a. 2002, 248–259.

**101** Für die ‚religionspolitische‘ Komponente sind die Gedanken der etwas früher komponierten Maecenasrede bei Cassius Dio (52,36,1–3) ein gutes Beispiel; vgl. CHRIST, *Kaiserzeit*, 660; SCHUOL, *Religionen*, 929.

**102** Zur Verfolgung des Decius vgl. VOGT, *Christenverfolgung* (RAC), 1184–1187; LAST, *Christenverfolgung* (RAC), 1226–1227; MOLTHAGEN, *Staat*, 61–84; SELINGER, *Reinhardt*, Die Religionspolitik des Kaisers Decius – Anatomie einer Christenverfolgung, (Europäische Hochschulschriften, 3/617), Frankfurt a. M. 1994; RIVES, James B., *The Decree of Decius and the Religion of Empire*. In: JRS 89 (1999), 135–154; CHRIST, *Kaiserzeit*, 660–661. Außerdem die wichtigen Beiträge in John (Hrsg.), *Soldatenkaiser: Maximinus*, 202–211 (Decius), 204 mit Anm. 390 (Literatur) und 208 (Christenverfolgung); SCHUOL, *Religionen*, 930; HERKLOTZ, *Friederike*, Der Kaiserkult, 937–948, hier 941 mit Anm. 25 (Literatur); PIETZNER, *Christen*, 994–999. Es dürfte sich primär um den Versuch ge-

Es ist anzunehmen, dass sich die ersten damit verbundenen Spannungen schon in den Jahren vor 248 n.Chr. bemerkbar gemacht haben werden.<sup>103</sup> Angesichts dieser Situation bot das Werk des Celsus mit seiner Konzentration auf den Gegensatz zwischen dem Christentum und der alten, wahren Lehre der christlichen Apologetik einen willkommenen Ansatzpunkt zur Auseinandersetzung mit derartigem Gedankengut. Das gilt unabhängig davon, wie weit verbreitet das Werk des Celsus tatsächlich war.

Auch Origenes schrieb für eine Leserschaft<sup>104</sup>, die der des Celsus in etwa entsprach. Es handelte sich um wohlhabende und gebildete Menschen aus den höheren Schichten, die der christlichen Gemeinde zumindest nahe standen oder sich sogar zur Gemeinde zählten, aber noch nicht gefestigt genug in ihrem Glauben waren, um sich nicht von Argumenten wie denen des Celsus erschüttern zu lassen.<sup>105</sup>

#### 4.3.1.2 *Contra Celsum* 8,73–74

Im Verlauf der Auseinandersetzung mit Celsus kommt Origenes immer wieder in mehr oder weniger ausdrücklicher Weise auf Fragen der Kriegsteilnahme und –führung zu sprechen. Der mit Abstand wichtigste und meistdiskutierte Text steht am Ende der Schrift in Cels. 8,73–74.<sup>106</sup> Da Origenes seinem *Contra Celsum* keinen systematischen Aufbau zugrunde legt, sondern der Stoffanordnung des Celsus folgt<sup>107</sup>, kann an dieser Stelle mit Cels. 8,73–74 begonnen werden. Die weiteren Texte aus früheren Büchern<sup>108</sup> werden dann an gegebener Stelle mit in den Blick genommen.

---

handelt haben, mit einer reichsweiten *supplicatio* (vgl. SIEBERT, Anne V., s.v. *supplicatio*. In: DNP 11, [2001], 1116; ROSENBERGER, Veit, s.v. *Sühnerituale*. In: DNP 11, [2001], 1080–1081; HERKLOTZ, Kaiserkult, 940–941) die angesichts vieler Krisen scheinbar verlorene Gunst der Götter zurückzugewinnen, bei der die Christen – wahrscheinlich nicht unbeabsichtigt – unter die Räder kamen. Nach HUTTNER, Maximinus, 208, ging es ihm um die „Erschließung religiöser Ressourcen, mit deren Hilfe die römische Ordnungsmacht wieder zurechtgerückt werden sollte.“ Eine zumindest auch antichristliche Zielsetzung bestreitet SELINGER, Religionspolitik. Vgl. dagegen u.a. die Rezension von BLECKMANN, Bruno, Rez. zu SELINGER, Reinhardt, Die Religionspolitik des Kaisers Decius – Anatomie einer Christenverfolgung, (Europäische Hochschulschriften, 3/617), Frankfurt a.M. 1994. In: ZRG 114/1 (1997), 491–495.

**103** Origenes selbst ist sich bewusst, dass trotz des relativen Friedens jederzeit neue Verfolgungen hereinbrechen können. Siehe z.B. Cels. 3,15; 8,44; 8,70. Vgl. dazu REEMTS, Vernunftgemäßer Glaube, 45–46; ENGBERG, Impulsore Chresto, 291–293; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 10.

**104** Vgl. dazu REEMTS, Vernunftgemäßer Glaube, 38–43; FREDE, *Against Celsus*, 152–153; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 39–40.

**105** Siehe v.a. Cels. praef. 3–4,6; außerdem Cels. 4,1; 5,1. Vgl. pointiert FREDE, *Against Celsus*, 153.

**106** Über die bereits angeführte Literatur zum Thema Christentum und Soldatenstand sowie zu Origenes hinaus ist für die Auseinandersetzung mit Cels. 8,73 der wichtige Beitrag von MAZZUCCO, Clementina, *Origene e la guerra giusta – (Contra Celso VIII 73)*, in: *Civiltà Classica e cristiana* 9 (1988), 67–84, heranzuziehen. Ihr Verständnis der Stelle unterscheidet sich an wesentlichen Punkten vom der hier vorgelegten Interpretation.

**107** Siehe oben S. 268, Anm. 61.

**108** Hier sind v.a. Cels. 2,30; 4,82–83; 7,26 zu nennen.

## Text

[73] Εἴθ' ἐξῆς προτρέπεται ἡμᾶς ὁ Κέλσος, ἀρήγειν τῷ βασιλεῖ παντὶ σθένει καὶ συμπονεῖν αὐτῷ τὰ δίκαια καὶ ὑπερμαχεῖν αὐτοῦ καὶ συστρατεύειν αὐτῷ, ἂν ἐπείγῃ, καὶ συστρατηγεῖν. Λεκτέον δὲ καὶ πρὸς ταῦτα ὅτι, ἀρήγομεν' κατὰ καιρὸν τοῖς βασιλεῦσι θείαν, ἴν' οὕτως εἴπω, ἄρηξιν, καὶ ,πανοπλίαν' ἀναλαμβάνοντες, θεοῦ. Καὶ ταῦτα ποιοῦ μεν πειθόμενοι ἀποστολικῇ φωνῇ λεγούσῃ, Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς πρῶτον ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων. Καὶ ὅσῳ γε τις εὐσεβέστερός ἐστι, τοσοῦτ' ἀνυτικώτερος ἐν τῷ, ἀρήγειν' τοῖς βασιλεῦσιν παρὰ τοὺς εἰς τὰς παρατάξεις ἐξιόντας στρατιώτας καὶ ἀναιροῦντας οὓς ἂν δύνωνται τῶν πολεμίων.

Εἴτα δὲ καὶ ταῦτ' εἴπομεν ἂν πρὸς τοὺς ἀλλοτρίους τῆς πίστεως καὶ ἀξιούντας ἡμᾶς στρατεῦεσθαι ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ καὶ ἀνθρώπους ἀναιρεῖν ὅτι καὶ οἱ καθ' ὑμᾶς ἱερεῖς ἀγαλμάτων τινῶν καὶ νεωκόροι ὧν νομίζετε θεῶν τηροῦσιν ἑαυτῶν ἀμίαντον τὴν δεξιὰν διὰ τὰς θυσίας, ἴν' ἀναιμάκτοις χερσὶ καὶ καθαραῖς ἀπὸ φόνων προσάγωσι τὰς νενομισμένας θυσίας οἷς φατε θεοῖς· καὶ οὐ δὴ που πολέμου καταλαμβάνοντες καὶ τοὺς ἱερεῖς στρατεύετε. Εἰ οὖν τοῦτ' εὐλόγως γίνεται, πόσῳ μᾶλλον ἄλλων στρατευομένων καὶ οὕτοι στρατεύονται ὡς ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ θεραπευταί, καθαρὰς μὲν τηροῦντες τὰς δεξιὰς ἀγωνιζόμενοι δὲ διὰ τῶν πρὸς θεὸν εὐχῶν ὑπὲρ τῶν δικαίως στρατευομένων καὶ ὑπὲρ τοῦ δικαίως βασιλεύοντος, ἵνα τὰ ἐναντία πάντα καὶ ἐχθρὰ τοῖς δικαίως πράττουσι καθαιρεθῇ; Ἡμεῖς δὲ καὶ ταῖς εὐχαῖς πάντας δαίμονας, τοὺς ἐγείροντας τὰ πολεμικά καὶ ὄρκους συγχέοντας καὶ τὴν εἰρήνην ταράσσοντας, καθαιροῦντες μᾶλλον βοηθοῦμεν τοῖς βασιλεῦσιν ἢ περ οἱ δοκοῦντες στρατεῦεσθαι. Συμπονοῦμεν δὲ τοῖς κοινοῖς πράγμασιν οἱ μετὰ δικαιοσύνης ἀναφέροντες προσευχάς, σὺν ἀσκήσει καὶ μελέταις διδασκοῦσας καταφρονεῖν ἡδονῶν καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπ' αὐτῶν. Ἡμεῖς καὶ μᾶλλον, ὑπερμαχοῦμεν τοῦ βασιλέως· καὶ οὐ ,συστρατεύομεθα' μὲν, αὐτῷ, κἂν, ἐπείγῃ, ,στρατεύομεθα' δὲ, ὑπὲρ αὐτοῦ ἴδιον στρατόπεδον εὐσεβείας συγκροτοῦντες διὰ τῶν πρὸς τὸ θεῖον ἐντεύξεων.

„[73] Anschließend fordert uns Celsus auf, wir ,sollten den Kaiser mit aller Kraft unterstützen, an seinen gerechten Anstrengungen teilnehmen, für ihn kämpfen und, wenn er dies fordert [bzw. wenn es erforderlich ist], mit ihm in den Krieg ziehen und mit ihm seine Soldaten kommandieren'. Darauf geben wir zur Antwort: Wir ,unterstützen' die Herrscher zur rechten Zeit, und zwar sozusagen mit göttlicher Hilfe und legen ,die Waffenrüstung Gottes' an, und dies tun wir, weil wir der Stimme des Apostels Folge leisten, die so spricht: ,Ich ermahne euch nun zuallererst: Verrichtet Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen für alle Menschen, für Könige und für alle Obrigkeiten'. Und je religiöser jemand ist, umso erfolgreicher ist seine ,Unterstützung' für die Herrscher und übertrifft die Soldaten, die zur Schlacht ausziehen und so viele von den Feinden vernichten, wie sie vermögen.

Dann könnten wir denen, die unserem Glauben fernstehen und von uns verlangen, dass wir für das Gemeinwohl als Soldaten kämpfen und Menschen töten sollen, auch diese Antwort geben: Die Männer, die bei euch als Priester für gewisse Götterbilder zuständig sind, und die Tempeldiener derer, die ihr für Götter haltet, bewahren wegen der Opfer ihre Rechte unbefleckt, damit sie mit Händen, die frei von Menschenblut und rein von Mord sind, euren sogenannten Göttern die herkömmlichen Opfer darbringen können; und wenn ein Krieg ausbricht, so lasst ihr doch wohl nicht auch die Priester Soldatendienste leisten. Wenn diese Sitte nun vernünftig ist, wie viel eher entspricht es der Vernunft, wenn die Christen, während die anderen in den Krieg ziehen, auch ihrerseits als Priester und Diener Gottes an der Schlacht teilnehmen, indem sie ihre Hände zwar rein bewahren, aber mit ihren an Gott gerichteten Gebeten für die Verteidiger der gerechten Sache und für den rechtmäßigen Herrscher kämpfen, damit alles bezwungen werde, was sich den Vertretern der gerechten Sache feindlich entgegenstellt. Wir bezwingen mit unseren Gebeten zudem auch alle Dämonen, die die kriegerischen Aktionen anstiften, Eide brechen und den Frieden stören, und helfen dadurch den Herrschern mehr als jene, die dem äußeren Anschein nach kämpfen. Und wir nehmen an den Anstrengungen für die Belange des Gemeinwohls teil, indem wir unsere

„[74] Εἰ δὲ βούλεται ἡμᾶς ὁ Κέλσος καὶ ,στρατηγεῖν' <ὕπερ> πατρίδος, ἵστω ὅτι καὶ ταῦτα ποιοῦμεν, οὐ πρὸς τὸ βλέπεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ κενοδοξεῖν ἐπ' αὐτῶν ταῦτα πράττοντες· ἐν γὰρ τῷ κρυπτῷ ἡμῶν κατ' αὐτὸ τὸ ἡγεμονικὸν εὐχαί εἰσιν, ἀναπεμπόμεναι ὡς ἀπὸ ἱερέων ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πατρίδι ἡμῶν. Χριστιανοὶ δὲ μᾶλλον εὐεργετοῦσι τὰς πατρίδας ἢ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, παιδεύοντες τοὺς πολίτας καὶ εὐσεβεῖν διδάσκοντες εἰς τὸν πολιέα θεόν, ἀναλαμβάνοντες εἰς θείαν τινὰ καὶ ἐπουράνιον πόλιν τοὺς ἐν ταῖς ἐλαχίσταις πόλεσι καλῶς βιώσαντας·

Gebete, die wir in Gerechtigkeit Gott darbringen, mit Übungen und Betrachtungen verbinden, die uns lehren, die sinnhaften Freuden geringzuschätzen und uns von ihnen nicht bestimmen zu lassen. ‚Wir kämpfen‘ sogar mehr als andere ‚für den Kaiser‘; und wenn wir auch nicht ‚mit ihm in den Krieg ziehen‘, selbst ‚wenn er dies fordert‘ [bzw. ‚wenn es erforderlich ist‘], so ‚kämpfen‘ wir doch ‚für ihn‘, indem wir ein besonderes Kriegsheer der Gottesverehrung aufstellen, durch unsere Fürbitten, die sich an die Gottheit richten.“

[74] Wenn aber Celsus von uns verlangt, dass wir zur Verteidigung des Heimatlandes auch ‚Soldaten kommandieren‘, so soll er wissen, dass wir auch dies tun, und zwar nicht, um von den Menschen gesehen zu werden und bei ihnen durch unser Tun nichtigen Ruhm zu erlangen. Denn unsere Gebete finden im Verborgenen, nämlich im Inneren unserer Seele statt und werden von uns wie von Priestern für das Wohl unserer Mitbürger zum Himmel emporgesandt. Die Christen aber erweisen ihrem Heimatland mehr Wohltaten als die übrigen Menschen: Sie unterrichten Bürger und lehren sie die wahre Verehrung gegen Gott, den Herrscher über die Stadt, und heben diejenigen, die in den kleinsten Städten ein gutes Leben geführt haben, zu einer göttlichen und himmlischen Stadt empor. [...].“  
(ÜS: AG nach C. Barthold)

## Kontext

Für ein angemessenes Verständnis dieses Abschnitts ist es wichtig, ihn in den weiteren Zusammenhang des letzten Teils des siebten sowie des achten Buches<sup>109</sup> zu stellen.<sup>110</sup> Origenes wendet sich ab Cels. 7,62<sup>111</sup> der von Celsus thematisierten „Frage

**109** Vgl. v.a. den Überblick bei PICHLER, Streit, 291–297, der die entscheidenden Punkte sehr gut herausgearbeitet hat und dessen Analyse dieser Abschnitt im Wesentlichen folgt.

**110** Anders z.B. MAZZUCCO, Origene, die den Text weitgehend aus der Entwicklung des Gedankengangs im unmittelbare Kontext und im Gespräch mit einigen anderen, eher isoliert genommenen Passagen aus Contra Celsum, interpretiert.

**111** Man könnte hier auch schon bei Cels. 7,53 einsetzen, wo der letzte größere Abschnitt des dritten und letzten Hauptteils des Ἀληθὴς Λόγος beginnt (s. oben. S. 269 f.). Es genügt aber für die Zwecke dieser Untersuchung etwas später zu beginnen und Cels. 7,62 bietet hier durch einen inhaltlichen Neueinsatz einen guten Ansatzpunkt: „Wir wollen nun auch betrachten, was er im Folgenden sagt: ‚Gehen wir zu einem anderen Punkt über: Sie ertragen nicht den Anblick von Tempeln, Altären und Götterbildern. [...]‘ / Φέρε δὲ ἴδωμεν καὶ τὰ ἐξῆς, ἐν οἷς ταῦτά φησι ,Στώμεν δ' ἐκεῖθεν· οὐκ ἀνέχονται νεὺς ὁρῶντες καὶ βωμοὺς καὶ ἀγάλματα‘. [...]‘. (ÜS: C. Barthold).

der angemessenen Verehrung Gottes unter den Bedingungen der bestehenden (metaphysischen und irdischen) Ordnung“<sup>112</sup> zu. Dabei wird das Problem der Stellung des Christentums zu dieser bestehenden Ordnung beziehungsweise die von Celsus behauptete Gefährdung dieser Ordnung durch die christliche Verweigerungshaltung in mehrfacher Hinsicht thematisiert.

1. Zuerst greift Celsus die Christen an, da sie sich gegen die Verehrung der vielen Götter mit ihren „Tempeln, Altären und Götterbildern“<sup>113</sup> wenden und sich weigern, diesen Gottheiten die ihnen zustehenden Opfer zu bringen.<sup>114</sup> Demgegenüber versucht Origenes die Richtigkeit des exklusiven Wahrheitsanspruchs und des darauf gegründeten Verhaltens der Christen zu erweisen. Auch das später folgende Argument des Celsus, dass die Verehrung der einzelnen Gottheiten der Völker des Imperiums letztlich nur die Verehrung des einen Gottes vervollkommen würde, da dieser ja als übergeordnete Größe hinter jenen stehe, lehnt Origenes als irrig ab.<sup>115</sup>
2. Darauf folgt die Behandlung der Verehrung der Dämonen, die unter den genannten Göttern stehen und wie diese ebenfalls dem höchsten Gott dienen<sup>116</sup>, die „mit den Dingen hier unten betraut sind“<sup>117</sup> und denen laut Celsus daher ebenfalls kultische Verehrung zusteht.<sup>118</sup> Er begründet dies unter anderem damit, dass er die Götter und ihre Rolle aus der Vorsehung des höchsten Gottes ableitet, nach dessen Willen alles geordnet ist und der allem einen eigenen νόμος, ein eigenes Gesetz gegeben hat. Dieses Gesetz drückt sich darin aus, dass „über jedes Ding ein

**112** PICHLER, Streit, 291; vgl. auch ebd., 176.

**113** Cels. 7,62: νεὼς [...] καὶ βωμοὺς καὶ ἀγάλματα (ÜS: C. Barthold).

**114** Cels. 7,62–66.

**115** Cels. 8,2 und 8,66–67; an letzterer Stelle hat Celsus als Beispiel, das Origenes aufgreift, die Verehrung des Helios und der Athene eingeführt.

**116** Vgl. Origenes, *Contra Celsum* – Gegen Celsus, griech./dt., fünfter Teilband, eingel. und komm. von Michael FIEDROWICZ, übers. von Claudia BARTHOLD, (Fontes Christiani 50,5), Freiburg i. Br. u. a. 2012, 1218, Anm. 125: „Im Hintergrund steht die seit dem 1. Jh. n. Chr. verbreitete Vorstellung, dass der höchste Gott ähnlich dem wie der persische Großkönig oder der römische Kaiser zwar die oberste Gewalt innehabe, diese jedoch durch untergeordnete Instanzen ausübe, deren Verehrung letztlich dem Monarchen selber galt.“ Belege ebd., 1388–1389, Anm. 173. Siehe auch oben S. 271, Anm. 85 mit Belegen zu Celsus. Zur Verwurzelung und Bedeutung dieser Sichtweise im Mittelplatonismus vgl. BALTES, Matthias, JOHNSTON, Sarah Iles, s.v. Dämonologie C. Platon und Platonismus. In: DNP 3, (1997), 265–268; FREDE, Celsus (ANRW), 5208–5210, jeweils mit Belegen. BALTES, s.v. Mittelplatonismus (DNP), 296, beschreibt einen wichtigen Aspekt der Dämonenlehre des Mittelplatonismus knapp aber treffend: „Ihre Aufgabe [sc. der Dämonen; AG] ist die Vermittlung zw. den Göttern und den Menschen bei Opfern, Gebeten und Weissagungen.“ Siehe jetzt auch MÄNNLEIN-ROBERT, Kelsos, 670–671.

**117** Cels. 8,56: τὰ τῇδε ἐπιτετράφθαι (ÜS: C. Barthold). Ähnlich auch schon Cels. 8,33.

**118** Cels. 7,67–8,63. Ab spätestens 8,17 verschwimmen die Grenzen zwischen der Thematik der Dämonenverehrung und derjenigen der Götterverehrung. Zur ihnen zustehenden kultischen Verehrung siehe Cels. 7,68 und v. a. 8,35.57–58.

Wesen gesetzt wurde, das dieser Machtposition für würdig befunden wurde“<sup>119</sup>. Die Götter wie auch die Dämonen sind also nach dem Willen des höchsten Gottes über bestimmte Bereiche der Weltordnung – und somit beispielsweise auch über bestimmte Völker – als Statthalter eingesetzt. Mit diesen Göttern haben die Völker auch ihr je eigenes Gesetz, ihre je eigene kultische und soziale Lebensweise erhalten, der sie auch zu folgen haben. Durch die Verehrung der jeweiligen lokalen Götter und Dämonen, so Celsus, „verrichte [man] für das (gesellschaftliche) Leben die pflichtgemäßen Dienste“, haben sie doch „die Verwaltung jener Dinge inne, die zu unserem Bedarf geschaffen sind“<sup>120</sup>. Außerdem müsse man sich die Dämonen durch Gebete und Opfer wohlwollend stimmen, „um von ihnen menschenfreundliches Verhalten zu erfahren“<sup>121</sup>. Auch die Christen sollten ihnen also die entsprechende Achtung und Huldigung leisten, so fordert es Celsus<sup>122</sup>, sonst würden sie der gerechtfertigte Zorn und die Rache der Götter und Dämonen treffen<sup>123</sup>. Sie sollen also ihre kultischen und gesellschaftlichen Pflichten tun, die ihnen der νόμος des Volkes, dem sie angehören, auferlegt, anstatt sich diesen Pflichten unter Verweis auf ihren christlichen Glauben zu entziehen.

Origenes wehrt sich, unter anderem unter wiederholter Bezugnahme auf die Heiligen Schriften des Christentums<sup>124</sup>, vehement dagegen. Denn es gelte vielmehr: „Nach den Gesetzen Gottes jedenfalls hat kein ‚Dämon die Dinge auf der Erde zugeteilt erhalten‘.“<sup>125</sup> Stattdessen stellt er der geforderten Verehrung der Götter und Dämonen die Verehrung des einen und einzigen Gottes der Christen in der und durch die Verehrung Christi entgegen, einer Verehrung, die „in einem rechtschaffenen Leben“<sup>126</sup> bestehe. Gerade die Christen als Christen, wenn sie ihrer eigenen Lebensweise – man könnte sagen, ihrem νόμος<sup>127</sup> – folgen, ehrten

**119** Cels. 7,68: πάντα ταῦτα ἔχει νόμον ἐκ τοῦ μεγίστου θεοῦ, τέτακται δὲ ἐφ’ ἐκάστῳ δύναμιν λαχὼν ὅστις ἡῴεται (ÜS: C. Barthold). Für die Vorstellung, dass die unterschiedlichen Völker je ihren eigenen (kultisch-religiösen und sozialen) νόμος haben, dem gemäß sie entsprechend der gemeinsamen alten Lehre leben sollen und auch dürfen, siehe den zentralen Text Cels. 5,34 sowie 5,25.41.

**120** Cels. 8,57: τῷ βίῳ λειτουργεῖν τὰ πρόποντα [...] τὴν οἰκονομίαν τῶν πρὸς τὰς ἡμετέρας χρεῖας δεδημιουργημένων (ÜS: C. Barthold).

**121** Cels. 8,33: ὡς ἂν φιλανθρώπων αὐτῶν τυγχάνοιμεν (ÜS: C. Barthold).

**122** Cels. 8,2. Vgl. zur Dämonenverehrung insgesamt PICHLER, Streit, 173: „Kelsos betont nochmals, daß in der Situation, in der die Menschen sich in dieser Welt befinden, es vernünftig ist, den Dämonen als denen, denen Macht über den Bereich des Irdischen und Körperlichen gegeben ist, die ihnen zustehende Ehre zu erweisen [...]; die Christen aber erleiden die Strafen zurecht, denn sie verhalten sich gegenüber dem von den Dämonen verwalteten Bereich wie Räuber (fr VIII 53; 54).“

**123** Cels. 8,35–43.

**124** Siehe nur Cels. 7,70; 8,3–6.

**125** Cels. 8,33: Καὶ κατὰ νόμους μὲν θεοῦ οὐδεὶς εἴληχε δαίμων τὰ ἐπὶ γῆς· (ÜS: C. Barthold).

**126** PICHLER, Streit, 294.

**127** Für Celsus jedoch haben die Christen gerade keinen eigenen νόμος im Vollsinn, da sie ja aus den verschiedensten Völkern stammen und jeweils ihre überlieferten Lebensweisen verlassen haben. Aus diesem Grund kann man auch, aus celsischer Sicht, vom Pseudo-nόμος der Christen sprechen. Das Christentum selbst ist in seinem Ursprung für ihn ja aus einer Abwendung vom Judentum, aus dem es



den höchsten Gott in der besten und angemessensten Weise. K. Pichler hat das zusammenfassend auf den Punkt gebracht:

„Origenes knüpft an das (vom Text des Kelsos vorgegebene) Errichten von Altären, Götterbildern und Tempeln als Ausdruck menschlicher Frömmigkeit an; er erweist das christliche Leben als lebendigen Vollzug und damit als Überbietung der in solchen Formen sich manifestierenden Frömmigkeit; vom christlichen Glauben und Leben her erweisen sich dann die Manifestationen der menschlichen Frömmigkeit als Schein-Frömmigkeit, als Ausdrucksformen der Gottlosigkeit, die die Christen mit Recht fliehen; [...]“

3. Am Ende von Cels. 8,63 leitet Origenes dann zu einem dritten und letzten Aspekt der in diesem Zusammenhang besprochenen Frage über<sup>128</sup>: der Stellung zur politischen Ordnung. Die Überleitung zeigt, dass Origenes die beiden zuerst besprochenen Aspekte und diesen letztgenannten Aspekt zwar unterscheidet, aber dabei dennoch in einem inneren Zusammenhang stehen sieht. Auch die geforderte Verehrung der Herrscher und der geforderte Gehorsam ihnen gegenüber ist, wie es K. Pichler ausdrückt, „dämonologisch begründet“<sup>129</sup>. So heißt es in Cels. 8,63:

„Wenn sich die Sache so verhält, warum ist es dann schlimm, sich die Herrscher hier auf Erden wohlwollend zu stimmen, sowohl die anderen als auch die Regenten und Könige unter den Menschen, da auch diese ihre irdische Würde nicht ohne dämonische Kraft erhalten haben.“ In den früheren Passagen suchte Celsus, soviel an ihm lag, unsere Seele zu den Dämonen herabzuziehen; jetzt aber will er, dass wir uns auch ‚die Regenten und Könige unter den Menschen wohlwollend stimmen‘ sollen.“<sup>130</sup>

Es sind die unter dem Begriff der ἄρχοντες, der Herrschenden, zusammengefassten dämonischen und menschlichen Machthaber, deren Wohlwollen es laut Celsus zu erringen gilt. Durch diese Verbindung unter einem gemeinsamen Oberbegriff bezieht er, wie K. Pichler festgehalten hat, „auch die irdischen Herrscher in seine Dämonologie mit ein“<sup>131</sup> und begründet ihre Machtstellung explizit mit der Delegation ‚dämonischer‘ Macht.

---

entstammt, entstanden. Das ist einer der gravierenden Unterschiede, die Celsus zwischen dem Judentum und dem Christentum konstatiert, ist das erstere doch ein echtes Volk und sein Kult daher bei allen Kritikpunkten, die er vorzubringen hat, doch der Ausdruck der Treue zum eigenen νόμος. Zu dieser (allerdings nur vordergründig) positiven Einschätzung des Judentums siehe Cels. 5,25, zu seiner Kritik daran Cels. 5,41. Vgl. ANDRESEN, Logos, 225–238, zum Christentum als einer νόμος-losen Gruppe.

<sup>128</sup> Vgl. PICHLER, Streit, 295; LONA, Kelsos, 463.

<sup>129</sup> PICHLER, Streit, 295; vgl. bereits ebd., 174.

<sup>130</sup> Cels. 8,63: „Εἰ ὥδε ἔχοιεν, τί τὸ δεινὸν τοὺς τῇδε ἄρχοντας εὐμενίζεσθαι, τοὺς τε ἄλλους καὶ τοὺς ἐν ἀνθρώποις δυνάστας καὶ βασιλέας, ὡς οὐδὲ τοὺτους ἄνευ δαιμονίας ἰσχύος τῶν τῇδε ἡξιωμένους; Ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀνωτέρῳ κατήγεν ὅσον ἐφ’ ἑαυτῷ τὴν ψυχὴν ἡμῶν πρὸς τοὺς δαίμονας· νῦν δὲ βούλεται ἡμᾶς, ἔξευμενίζεσθαι καὶ τοὺς ἐν ἀνθρώποις δυνάστας καὶ βασιλέας, [...]. (ÜS: C. Barthold).

<sup>131</sup> PICHLER, Streit, 174. Vgl. dazu auch LONA, Kelsos, 464.



Gegen diese Forderung wendet Origenes ein, dass es nur „der über allem waltende Gott“ sei, den die Christen sich „wohlwollend stimmen“ müssten.<sup>132</sup> Für Celsus dagegen sind auch die *δυνάσται καὶ βασιλεῖς*, die Herrscher und Könige, Teil der göttlichen Ordnung und dienen dem höchsten Gott in statthalterlicher Funktion. Kann er doch im Weiteren von ihnen sagen:

„Wenn man dir auch befiehlt, unter den Menschen beim Kaiser einen Schwur zu leisten, so ist das nicht schlimm. Denn diesem sind die Dinge auf Erden verliehen worden, und alles, was du in diesem Leben empfängst, empfängst du von ihm.“ [...] Anschließend sagt Celsus: „Man darf einem Mann aus alter Zeit nicht den Glauben verweigern, der schon lange zuvor den Ausspruch getan hat: ‘Einer nur sei König, dem es verlieh der Sohn des ränkevollen Kronos.’ [Hom. Il. 2,204 f.]“ Und er fügt hinzu: „Denn wenn du diesen Grundsatz ablehnst, so wird dich natürlich der Kaiser strafen.“<sup>133</sup>

In enger Parallelität zu den Göttern und Dämonen ist also auch die Stellung der menschlichen Herrscher, hier konkret des römischen Kaisers, durch seine göttliche Einsetzung und Beauftragung bestimmt.<sup>134</sup> Wie jenen muss auch den menschlichen Herrschern Anerkennung und Verehrung entgegengebracht werden, muss auch ihr Wohlwollen errungen werden, können auch diese ihre Verächter streng bestrafen. Auch hier ruft Celsus die Christen dazu auf, ihre Pflicht diesen Mächten gegenüber zu erfüllen und sich damit in die durch die wahre Lehre gegebene Ordnung der Dinge einzufügen, wie im Folgenden zu sehen sein wird. Denn würden alle anderen Menschen dem Vorbild der Christen folgen, würden sie also den Grundsatz Homers von der göttlichen Einsetzung und Einbindung des Herrschers sowie die daraus folgende, sich im Eid erweisende Loyalität ihm gegenüber ablehnen, wären die Konsequenzen desaströs. Celsus zeigt das auf, indem er unmittelbar an das vorherige Zitat anschließend schreibt:

**132** Cels. 8,64: τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν [...] ἐξευμενιστέον (ÜS: C. Barthold).

**133** Siehe Cels. 8,67–68: „κἂν ἐν ἀνθρώποις βασιλέα κελεύῃ σέ τις ὀρκωμοτεῖν, οὐδὲ τοῦτο δεινόν. Δέδοται γὰρ τούτῳ τὰ ἐπὶ γῆς, καὶ ὃ τι ἂν λαμβάνῃς ἐν τῷ βίῳ, παρὰ τούτου λαμβάνεις.“ [...] Εἴθ’ ἐξῆς φησιν ὁ Κέλσος ὅτι „οὐ χρὴ ἀπιστεῖν ἀνδρὶ ἀρχαίῳ, πάλοι προειπόντι τό· ‘Εἷς βασιλεὺς, ᾧ ἔδωκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω.’“ Καὶ ἐπιφέρει, Ὡς, ἂν τοῦτο λύσῃς τὸ δόγμα, εἰκότως ἀμυνεῖται σε ὁ βασιλεὺς.“ (ÜS: C. Barthold). Vgl. dazu LONA, Kelsos, 464–469. Zur Bedeutung des Homerzitats für das staatsphilosophische Denken der Zeit vgl. z. B. aus den Reden über das Königtum des Dion Chrysostomos or. 1,11–14; 3,45–47; s. außerdem LONA, Kelsos, 467–468; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 5, 1456, Anm. 239.

**134** Vgl. den treffenden Kommentar von LONA, Kelsos, 467 zu Cels. 8,67: „Der Kaiser ist der Geber, der zuerst die Gaben von Gott (passivum divinum) empfangen hat, vor allem die Macht und Würde. Die Hierarchie der Macht – sie geht vom überhimmlischen Gott aus und steigt stufenweise zu den niedrigeren Instanzen herab – findet in ihm den menschlichen Repräsentanten und Verwalter. Sich dem Kaiser zu widersetzen, indem man ihm diese Anerkennung verweigert, würde bedeuteten, aufzuhören sich der Ordnung der Welt zu widersetzen.“ Siehe auch FÜRST, Origenes, 189.

„Handelten nämlich alle so wie du, so wird nichts verhindern, dass er allein übrig bleibt, die Güter auf Erden aber in die Hände der Barbaren geraten und dass weder von deiner Religion noch von der wahren Weisheit unter den Menschen etwas zurückbleibt.“<sup>135</sup>

An dieser Stelle zeigt sich, wie eng für ihn die Achtung der wahren Lehre von der – den Kaiser einschließenden – göttlichen Ordnung der Welt und die Aufrechterhaltung der sozialen sowie der politischen Ordnung zusammengehören. Beide sind untrennbar miteinander verbunden! Das eine ist ohne das andere nicht zu haben. Ehre für die Götter sowie Gehorsam und Loyalität gegenüber dem Kaiser sind für Celsus zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Die Antwort des Origenes ist, anders als diejenige gegenüber der geforderten Verehrung der Götter und Dämonen, vorsichtig ausdifferenziert: Er lehnt es ab, das Wohlwollen von Menschen erringen zu müssen, wenn diese Unrecht tun oder sich an dem „Gott des Universums“<sup>136</sup> durch Freveleien vergehen. Wo das aber nicht der Fall sei, würden die Christen selbstverständlich dem Wort der Schrift folgen – hier wird konkret auf das 13. Kapitel des Römerbriefs Bezug genommen – und sich der Obrigkeit unterordnen. Nur bei der Tyche des Kaisers dürfe ein Christ nicht schwören.<sup>137</sup> Im Anschluss schiebt er eine Diskussion der Verehrung anderer Götter am Beispiel des Helios und der Athene ein, die dem einen Gott laut Celsus keine Ehre raube, sondern vielmehr dessen Ehrung vervollkomme.<sup>138</sup> Hier zeigt sich erneut, wie eng Götterkult und Herrscherverehrung für Celsus zusammengehören.<sup>139</sup> Daraufhin bestätigt Origenes noch einmal die Ablehnung des Schwurs „bei dem Kaiser“ beziehungsweise seiner Tyche<sup>140</sup>. Auch das Argument des Celsus, dass dieser Schwur gestattet sei, da die Menschen alles, was sie besäßen, vom Kaiser empfangen hätten<sup>141</sup>, wird zurückgewiesen. Denn Christen empfangen das ihre „von Gott und seiner Vorsehung“<sup>142</sup>. Eine Einsetzung der Herrscher durch die göttliche Vorsehung kann Origenes bejahen, nur ist es nicht Zeus, der Sohn des

**135** Cels. 8,69: Εἰ γὰρ τὸ αὐτὸ σοι ποιήσειαν ἅπαντες, οὐδὲν κωλύσει τὸν μὲν καταλειφθῆναι μόνον καὶ ἔρημον, τὰ δ' ἐπὶ γῆς ἐπὶ τοῖς ἀνομωτάτοις τε καὶ ἀγριωτάτοις βαρβάρους γενέσθαι, καὶ μήτε τῆς σῆς θρησκείας μήτε τῆς ἀληθινῆς σοφίας ἐν ἀνθρώποις ἔτι καταλείπεσθαι κλέος. (ÜS: C. Barthold).

**136** Cels. 8,65: τὸν θεὸν τῶν ὅλων (ÜS: C. Barthold).

**137** Cels. 8,65. Zum Schwur siehe die nahezu identische Position bei Tert. Apol. 32; darauf weist auch BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 5, 1452, Anm. 235 hin. Zu diesem Schwur bei der Tyche bzw. dem *genius* des Kaisers vgl. mit Belegen CHADWICK, *Contra Celsum*, 502, Anm. 2; Origène, *Contre Celse*, Bd. 4, Livres VII et VIII, introd., texte critique, trad. et notes par Marcel BORRET (SJ), (*Sources chrétiennes* 150), Paris 1969, 325, Anm. 4; LONA, *Kelsos*, 465.

**138** Cels. 8,66–67.

**139** Vgl. den Kommentar dazu bei LONA, *Kelsos*, 465–467, der diesen Gesichtspunkt gut herausarbeitet. Es dürfte sich um ein dreiteiliges Argument des Celsus gehandelt haben mit dem Ziel, die Christen davon zu überzeugen, dass es legitim ist, bei der Tyche des Kaisers zu schwören. In dieses Argument ist der Abschnitt über Helios und Athene als der zweite Schritt eingearbeitet.

**140** Cels. 8,67: τὸν [...] βασιλέα (ÜS: C. Barthold).

**141** Cels. 8,67; siehe oben, S. 281, Anm. 133.

**142** Cels. 8,67: ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τῆς προνοίας αὐτοῦ (ÜS: C. Barthold).

Kronos, sondern der eine Gott, den die Christen verehren, der Herrscher ein- und auch wieder absetzt.<sup>143</sup> Aus diesem Grund sei das Prinzip Homers abzulehnen, aber der Herrscher sei im Anschluss an die göttliche Lehre über den König dennoch zu ehren.<sup>144</sup> Unter dieser Voraussetzung läuft auch der zuvor im Anschluss an das Homerzitat geäußerte Vorwurf des Celsus ins Leere, dass nämlich, wenn alle sich – man kann ergänzen, so unsozial – verhielten wie die Christen und das homerische Wort über den König ablehnten, der Kaiser „allein und verlassen übrig bleibt“<sup>145</sup>, die zivilisierte Welt in die Hände der Barbaren fiele und damit auch das Christentum unterginge<sup>146</sup>. Die Christen stehen ja ihrem eigenen *Nomos* gemäß in ihrer Weise zum Kaiser und sind ihm gegenüber durchaus loyal. Würden außerdem tatsächlich alle – Celsus meint natürlich nur „alle Römer“ – so handeln wie die Christen, so würden ja auch, wie Origenes mit einem kräftigen Schuss Sophisterei feststellt, die erwähnten Barbaren, jetzt Christen geworden, „ganz gesetzestreu und zivilisiert sein“<sup>147</sup>.

Dieser vergleichsweise lange Überblick über den weiteren Zusammenhang war nötig, um die ‚dämonologische‘<sup>148</sup> Einbettung der Diskussion um das rechte Verhalten dem Kaiser gegenüber in angemessener Weise zur Geltung zu bringen. Wie M. Fiedrowicz für Celsus festhält:

„Wer einen einzigen Gott gegen alle sonstigen Götter ausspielte bzw. eine Beziehung zu jenem höchsten Prinzip exklusiv für sich beanspruchte, störte die Harmonie nicht nur auf der meta-physischen Ebene, sondern bedrohte zugleich die politisch-soziale Ordnung.“<sup>149</sup>

Diese Einbettung der Stellung zum Kaiser in die Haltung den Göttern gegenüber wird in dem jetzt zu diskutierenden Abschnitt über den Kriegsdienst im Hintergrund weiter

**143** Cels. 8,68.

**144** Cels. 8,68; Origenes verweist hier auf 1. Petr 2,17, wo ermahnt wird den Kaiser zu ehren.

**145** Cels. 8,68: τὸν μὲν καταλειφθῆναι μόνον καὶ ἔρημον (ÜS: C. Barthold).

**146** Cels. 8,68.

**147** Cels. 8,68: νομιμώτατοι [...] καὶ ἡμερώτατοι (ÜS: C. Barthold). Am Übergang von Cels. 8,68 zu 8,69 zeigt sich exemplarisch, wie Origenes in gekonnter Weise einzelne Gedankengänge des Celsus auseinandernimmt, einzeln beantwortet und ihm dann durch das Zerreißen argumentativer Zusammenhänge Widersprüche unterstellen kann. Vgl. dazu PICHLER, Streit, 228–235. Denn Celsus hat das „alle“ aus 8,68 sicherlich auf das „die Römer“ aus 8,69 bezogen. Nur indem er diesen unmittelbaren Zusammenhang aufbricht, kann Origenes in das „alle“ auch die Barbaren jenseits der Grenzen des Reiches einschließen und dem Celsus einen Widerspruch vorwerfen. Celsus aber fragt gerade danach, was passieren würde, wenn zwar die Römer schon Christen seien, die Barbaren jenseits der Grenzen aber noch nicht. Origenes missdeutet ihn hier absichtsvoll im Sinne einer gleichzeitigen ‚*subita conversio*‘ der Römer und der auswärtigen Feinde. Vgl. die Kritik daran bei SCHÖPF, Tötungsrecht, 224–225. Dagegen glaubt CADOUX, Christian Attitude, 146, den Origenes im Recht und meint, Celsus habe versucht, „some sort of bogey“ zu fabrizieren. MAZZUCCO, Origene, 75–76, sieht Origenes hier eine ernstgemeinte Hoffnung auf die Möglichkeit der Bekehrung der Barbaren zum Ausdruck bringen.

**148** Nach PICHLER, Streit, 295.

**149** BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 93–94.

mitschwingen und für sein Verständnis eine wichtige Rolle spielen. Denn es ist diese „dämonologische“<sup>150</sup> Begründung der Stellung des Herrschers und der daraus folgenden Gehorsamspflicht auch der Christen, die Origenes mit all ihren Implikationen ablehnt.

## Interpretation

### Cels. 8,69 – 72

Ehe Cels. 8,73 interpretiert werden kann, müssen allerdings noch die Kap. 69 – 72 des achten Buches untersucht werden. In Cels. 8,69 wendet sich Origenes dem eigentlich noch mit dem Vorherigen zusammengehörenden Vorwurf zu, dass, wenn alle Römer Christen würden, der Gott der Christen doch sicher nicht „vom Himmel herabsteigen und für sie kämpfen würde, so dass sie keine andere Schutzmacht mehr bräuchten.“<sup>151</sup> Zugleich nutzt er diesen Vorwurf, den er vom vorhergehenden Abschnitt abgetrennt hatte, um neu anzusetzen und sich mit der Frage nach der Sicherheit des Kaisers und des Reiches angesichts der Ausbreitung des Christentums einerseits und der Gefährdung der Grenzen durch die ‚Barbaren‘ andererseits auseinanderzusetzen. Origenes antwortet an dieser Stelle noch einmal grundsätzlich auf diese Frage. Damit ist der Punkt in *Contra Celsum* erreicht, wo es möglich ist, sich der Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Heeresdienst zuzuwenden.

Origenes antwortet auf diese seiner Meinung nach hypothetisch gestellte Frage<sup>152</sup> des Celsus folgendermaßen: Würde tatsächlich das ganze Imperium den christlichen Glauben annehmen, dann würden die Gebete der nun wahrhaft gottesfürchtigen Römer gemäß dem neutestamentlichen Grundsatz von Mt 18,19<sup>153</sup> dem *Logos* dargebracht werden, der schon den von den Ägyptern verfolgten Hebräern verheißen hatte, für sie Krieg zu führen.<sup>154</sup> Dann würden die Römer „weit mehr feindliche Verfolger vernichten können, als das Gebet des zu Gott rufenden Mose und seiner Gefährten vernichtet hat.“<sup>155</sup> Die Römer würden also, so folgert er weiter, „durch ihr Gebet über ihre Feinde triumphieren oder überhaupt nicht mehr Krieg führen müssen, da sie

150 Nach PICHLER, Streit, 295.

151 Cels. 8,69: καταβάς ὑπερμαχεῖται αὐτῶν, καὶ οὐδεμιᾶς ἄλλης ἀλκῆς δεήσει. (ÜS: C. Barthold).

152 Cels. 8,69: [...] καθ’ ὑπόθεσιν ζητεῖ; siehe auch Cels. 8,70: [...] καθ’ ὑπόθεσιν Κέλσου.

153 Πάλιν [ἀμὴν] λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. / „Wahrlich, ich sage euch auch: Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden, worum sie bitten wollen, so soll es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel.“ (ÜS: LÜ 1984). Origenes argumentiert *a minori ad maiorem*, wenn das sogar für zwei oder drei gelte, was würde erst passieren wenn πᾶσα ἡ ὑπὸ Ῥωμαίων ἀρχή / „das ganze römische Imperium“ (ÜS: C. Barthold) im Gebet übereinstimmen würde.

154 Cels. 8,69; Origenes bezieht sich hier auf die alttestamentliche Überlieferung vom Auszug Israels aus Ägypten und die betreffende Verheißung aus Ex 14,14.

155 Cels. 8,69: πολλῶ πλείονας δυνήσονται καταλύσαι ἐχθροὺς ἐπιδιώκοντας, ἢ οὓς καθεῖλεν ἡ Μωϋσέως πρὸς τὸν θεὸν βοῶντος καὶ τῶν σὺν αὐτῷ εὐχῇ. (ÜS: C. Barthold).

unter dem Schutz jener göttlichen Macht stehen [...].<sup>156</sup> Zugleich geht Origenes auf zwei mögliche Einwände gegen diese Behauptung ein, die er Celsus bereits zu Beginn von Cels. 8,69 hatte vorbringen lassen<sup>157</sup>: Die militärischen Katastrophen der Juden in ihren Konflikten mit den Römern seien auf deren Schuld gegenüber ihrem Gott, hier vor allem ihre Schuld durch die Zurückweisung Jesu Christi zurückzuführen.<sup>158</sup> Die Verfolgung der Christen aber und ihre Leiden unter diesen Bedrückungen seien von Gott zeitweilig zugelassen. Beide Gesichtspunkte widersprächen daher nicht der Behauptung, dass der jüdisch-christliche Gott seine Anhänger schütze.

Im Folgenden setzt Origenes sich mit einem Vorwurf des Celsus auseinander, der eine etwas eingehendere Betrachtung verlangt, da das hier vertretene Verständnis von der Mehrheitsmeinung der Forschung abweicht. Celsus legt einem Christen folgende Worte in den Mund:

„[...] dass dann, wenn unsere gegenwärtig Herrschenden sich von dir überzeugen ließen und anschließend in Gefangenschaft gerieten, du die anschließend Herrschenden gewinnen würdest; und wenn auch diese in Gefangenschaft gerieten, so würdest du es mit anderen ebenso machen und dann wieder mit anderen – bis endlich, wenn alle von dir Überzeugten gefangen werden, eine kluge Herrschaft, die das künftige Schicksal voraussieht, euch alle, bevor sie selbst vorher zugrunde geht, bis auf den letzten Mann vernichten wird.“<sup>159</sup>

Der Ausdruck οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν wird nun in der Regel so verstanden, dass hier eine Anspielung auf die gegenwärtig regierenden Kaiser, sehr wahrscheinlich Kaiser Marcus Aurelius und Commodus, vorliegt.<sup>160</sup> Diese würden, nachdem sie sich

**156** Cels. 8,70: [...] εὐχόμενοι περιέσονται τῶν πολεμίων ἢ οὐδὲ τὴν ἀρχὴν πολεμήσονται, φρουρούμενοι ὑπὸ θείας δυνάμεως [...]. (ÜS: C. Barthold). SIDER, Killing, 68, zitiert diesen Satz als Beleg dafür, dass Origenes sich eine christliche Beteiligung an kriegerischen Auseinandersetzungen überhaupt nicht vorstellen könne. Er übergeht aber die zuvor zitierte Passage aus 8,69 sowie den hochgradig hypothetischen Kontext der ganzen Erörterung. Ebenso in seiner Diskussion ebd., 176.

**157** Zum Zusammenhang vgl. LONA, Kelsos, 469–471. Die Einwände implizieren natürlich, dass es den Römern, sollten sie sich von den Christen verführen lassen, ganz genauso ergehen würde, wie den Juden und den Christen: Sie würden besiegt und verfolgt werden. Vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 750; MAZZUCCO, Origene, 77–78: „E il senso era: il cristianesimo non è una religione che serva sul piano pratico, non si presta a diventare un sostegno politico (come la religione pagana).“ Außerdem REEMTS, Vernunftgemäßer Glaube, 196–97.

**158** Cels. 8,69; vgl. REEMTS, Vernunftgemäßer Glaube, 197.

**159** Cels. 8,71: ὥς, ἂν οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν σοι πεισθέντες ἀλώσι, τοὺς αὐθις βασιλεύοντας πείσεις εἶτ' ἄλλους, ἂν κἀκεῖνοι ἀλώσι, καὶ ἄλλους ἐπ' ἄλλοις, μέχρι πάντων τῶν σοι πειθομένων ἀλισκομένων μία τις ἀρχὴ σωφρονίσασα καὶ προειδομένη τὸ συμβαῖνον πάντας ὑμᾶς, πρὶν αὐτὴν προαπολέσθαι, παγγενεὶ διολέσει. (ÜS: AG im Anschluss an C. Barthold, gemäß der folgenden Diskussion abgeändert). MAZZUCCO, Origene, 76–77, sieht hierin mit Recht eine Karikatur des Celsus.

**160** Vgl. die Übersetzung bei BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 5, 1463: „dass dann, wenn unsere gegenwärtigen Herrscher [...]“. Ebenso übersetzen z. B. CHADWICK, Contra Celsum, 506; BORRET, Contre Celse 4, 339, ist etwas behutsamer und übersetzt „si ceux qui règnent aujourd'hui sur nous“, fügt kurz darauf aber ein *les rois* in den Text ein („tous les rois, convaincus par toi“), das zeigt,

vom Christentum hätten überzeugen lassen, in Gefangenschaft geraten. Das würde ebenso den ihnen nachfolgenden Herrschern (τοὺς αὐθις βασιλεύοντας) und allen weiteren Nachfolgern (καὶ ἄλλους ἐπ' ἄλλοις) geschehen. Die Abfolge von Hinwendung zum Christentum sowie anschließender Gefangennahme würde sich so lange fortsetzen, bis ein „kluger Herrscher“<sup>161</sup> (μία τις ἀρχὴ σωφρονήσασα) an die Macht gelange, der erkenne, welche Gefahr ihm droht, und der darum die Christen allesamt vernichtet (παγγενεὶ διολέσει), ehe er selbst Schaden nimmt.

H.-J. Rosenbaum hat dagegen eingewandt, dass sowohl mit Blick auf die anderen βασιλεύς-Aussagen des Celsus als auch auf den unmittelbaren Kontext eine andere Interpretation des Ausdrucks οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν sinnvoller wäre.<sup>162</sup> Er versteht ihn in Anknüpfung an die Bemerkung über die Juden, die eigentlich als Volk Gottes „Herrn der ganzen Erde“<sup>163</sup> sein müssten, als eine Aussage über „das Herrschervolk der Römer“<sup>164</sup>. Dazu passten dann auch die folgenden zwei Beobachtungen: Der Plural (τοὺς αὐθις βασιλεύοντας) in der Fortführung des Gedankens könne entsprechend der Parallelität zum ersten Plural (οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν) ebenso wie dieser verstanden werden. Auch im Folgenden ist in Cels. 8,72 vom Nebeneinander verschiedener Völker die Rede. Man kann darüber hinausgehend noch darauf hinweisen, dass der Einsatzpunkt der Diskussion in Cels. 8,69–70 die hypothetische Frage des Celsus war, was denn geschehe, wenn sich alle Römer von den Christen überzeugen ließen. Auch die ἀρχὴ σωφρονήσασα kann dann problemlos unpersönlich belassen werden, handelt es sich in diesem Fall doch um eine kluge Herrschaft, die eines neuen Volkes nämlich. Diese Überlegungen stärken die Interpretation H.-J. Rosenbaums noch einmal zusätzlich. Celsus prognostiziert also das Ende der Römer als Herren der Oikumene sowie auch aller ihnen in dieser Rolle unter Umständen nachfolgenden Völker, sollte es den Christen gelingen, sie von ihrem Glauben zu überzeugen.

Der Beginn von Cels. 8,72 stellt ein Schlüsselproblem der hier besprochenen Kapitel dar. Origenes lässt Celsus an dieser Stelle einen Wunsch äußern und dann dessen Realisierbarkeit verneinen:

---

dass er an die Kaiser denkt; und LONA, Kelsos, 469, mit Kommentar ebd., 470–471. Für die daraus folgenden Konsequenzen mit Blick auf die Datierung des Ἀληθὺς Λόγος siehe auch oben S. 267 f.

**161** So die personalisierende Übersetzung von ἀρχὴ bei BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 5, 1465. Ähnlich CHADWICK, *Contra Celsum*, 506, „a ruler“; BORRET, *Contre Celse* 4, 339, „un chef avisé“. Vorsichtiger ist hier LONA, Kelsos, 469, mit Kommentar ebd., 471, der übersetzt, „eine kluge [...] Herrschaft“, und dann kommentiert: „Es ist zwar nicht von einem Kaiser oder von einem Mächtigen die Rede, sondern von einer Herrschaft (ἀρχή), deren Züge nicht konkretisiert werden [...]“. Sprachlich möglich ist eine solche personalisierende Übersetzung allerdings, wie auch LONA, Kelsos, 471, Anm. 605, einräumt. Siehe dazu LSJ, s.v. ἀρχή, 252; LAMPE, *Patristic Greek Lexicon*, s.v. ἀρχή II, 235–236.

**162** ROSENBAUM, *Datierung*, 108–109.

**163** Cels. 8,69: γῆς ἀπάσης εἶναι δεσπόταις (ÜS: C. Barthold).

**164** ROSENBAUM, *Datierung*, 108.

„Danach äußert er eine Art Wunsch: ‚Wenn es doch möglich wäre, dass Griechen und Nichtgriechen, die Asien, Europa und Libyen bis zu den Grenzen hin bewohnen, in einem einzigen Gesetz übereinkommen!‘ Da er dies aber für unmöglich hält, fügt er hinzu: ‚Wer dies glaubt, weiß gar nichts.‘“<sup>165</sup>

Origenes versteht diesen Wunsch so, dass es ein Wunsch des Celsus selbst ist, den dieser aber als unmöglich ansieht. H. Chadwick hat dieses Verständnis in seiner kommentierten Übersetzung als richtig verteidigt.<sup>166</sup> Es handelt sich unter dieser Voraussetzung um das – allerdings für unrealisierbar gehaltene – persönliche Ideal<sup>167</sup> des Celsus von der Einheit aller Menschen unter einem Gesetz (νόμος).

Diesem Verständnis stehen allerdings einige Probleme entgegen: So bereitet die grammatikalische Form Schwierigkeiten, da Celsus dann im Optativ hätte formulieren müssen.<sup>168</sup> Außerdem ist dann die Anknüpfung an den vorhergehenden Gedankengang schwierig und es ist weiterhin zu berücksichtigen, dass sich Celsus zuletzt im Diatribenstil mit von ihm aufgegriffenen Positionen der Christen auseinandersetzt.<sup>169</sup> Stünde nicht zu erwarten, dass das hier auch der Fall ist? Es könnte sich also statt um einen Wunsch des Celsus selbst um einen christlichen Gedanken handeln, den dieser anführt und dann als unmöglich verwirft.<sup>170</sup> Die Christen wollten schließlich, dass alle Völker unter einem einzigen νόμος, dem christlichen νόμος nämlich, zusammenkommen. Es ginge also in diesem Fall, wie C. Barthold es ausdrückt, „um die Weltherrschaft der christlichen Religion“<sup>171</sup>. Celsus verteidigt dagegen gerade die Einheit und Gemeinsamkeit in dem alten, wahren λόγος, der es den Völkern erlaubt, unter dem „großen“ νόμος als König<sup>172</sup> ihren jeweils eigenen νόμοι gemäß zu leben und der eben nicht verlangt, diese aufzugeben.<sup>173</sup> Nimmt man an, dass die Erfüllung dieses

**165** Cels. 8,72: Μετὰ δὲ ταῦτα εὐχὴν τινα εἰπὼν τὴν ‚Εἰ γὰρ δὴ οἷόν τε εἰς ἓνα συμφρονῆσαι νόμον τοὺς τὴν Ἀσίαν καὶ Εὐρώπην καὶ Λιβύην Ἑλληνάς τε καὶ βαρβάρους ἄχρι περάτων νενεμημένους,‘ ἀδύνατον τοῦτο νομίσας εἶναι ἐπιφέρει ὅτι ‚ὁ τοῦτο οἰόμενος οἶδεν οὐδέν.‘ (ÜS: C. Barthold). Vgl. dazu BORRET, Contre Celse 4, 340 – 341, Anm. 1; LONA, Kelsos, 471 – 472; BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 5, 1464, Anm. 247.

**166** CHADWICK, Contra Celsum, 507, Anm. 1; zuvor z. B. schon KEIM, Wahres Wort, 139, Anm. 1, 193 und v. a. 212 – 213; außerdem FÜRST, Origenes, 189. Zur Kritik daran vgl. ANDRESEN, Logos, 263 – 269; diesem folgend LONA, Kelsos, 472, Anm. 608.

**167** Eine Formulierung, die BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 5, 1464, Anm. 247, folgt.

**168** So LONA, Kelsos, 472, unter Verweis auf ANDRESEN, Logos, 191.

**169** Vgl. LONA, Kelsos, 472.

**170** So verstehen den Text ANDRESEN, Logos, 190 – 192; COOK, Interpretation NT, 90 – 91; LONA, Kelsos, 472; vgl. außerdem BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 1, 93 mit Anm. 467.

**171** BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 5, 1464, Anm. 247, im Rahmen einer Darstellung der unterschiedlichen Verständnismöglichkeiten.

**172** LONA, Kelsos, 472, Anm. 611, unter Anspielung auf Cels. 5,34. Wie dieser weiter richtig festhält: „Das hat aber mit dem alle anderen Formen ausschließenden Absolutheitsanspruch der Christen nichts zu tun.“ Zum Nomosverständnis des Celsus siehe oben S. 271, Anm. 82.

**173** Siehe Cels. 1,14; 5,25 und 5,41. Vgl. die wichtigen Anmerkungen bei LONA, Kelsos, 472 mit Anm. 611, denen dieser Textabschnitt folgt. Liest man wie vorgeschlagen (s. oben S. 269 f.) den Celsustext, der sich in dem ganzen Teil Cels. 7,53 – 8,75 findet, als „dem antiken Nomos [geltend], dem sich die Christen



christlichen Wunsches in den Augen des Celsus mit der Hinwendung der Römer zum Christentum verbunden ist, so ergibt sich auch ein plausibler Anschluss an den vorhergehenden Gedanken aus Cels. 8,71. Dann würden sich auch die von diesen beherrschten Griechen und die ‚Barbaren‘, das heißt die nichtgriechischen Völker der im Römischen Reich repräsentierten Oikumene<sup>174</sup>, diesem einen, christlichen νόμος unterordnen.<sup>175</sup> Wie H. Lona festhält: „Die scharfe und eindeutige Ablehnung einer solchen Vorstellung ergibt sich aus dem in 5,34 dargelegten νόμος-Verständnis des Kelsos, das mit einer religiösen Vereinheitlichung der Völker unvereinbar ist.“<sup>176</sup> Demgegenüber entwirft Origenes in eingestandenermaßen<sup>177</sup> groben Zügen das aus der Heiligen Schrift der Christen geschöpfte Gegenbild der christlichen Hoffnung, „dass irgendwann einmal der Logos die gesamte vernünftige Natur beherrschen und alle Seelen zu seiner Vollkommenheit umgestalten wird.“<sup>178</sup> Er schränkt diese Hoffnung aber ein, indem er hinzufügt: „Und vielleicht ist ein solcher Zustand für die Menschen, die noch im Körper leben, wirklich unmöglich; er ist jedoch nicht unmöglich für diejenigen, die von ihm befreit sind.“<sup>179</sup> Während einige Autoren hier einen Hinweis darauf finden, dass sich diese Hoffnung wohl nicht mehr zu seinen Lebzeiten, aber vielleicht doch in näherer Zukunft erfüllen könnte<sup>180</sup>, sehen andere darin einen Verweis auf einen eschatologischen Zustand, der innerweltlich nicht

---

durch die Ablehnung überkommener Werte und religiöser Vollzüge widersetzen“ (BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 31), und hält man sich vor Augen wie oft Celsus gerade hier das in den wahren λόγος eingebettete Eigenrecht der vielfältigen Lebensweisen der unterschiedlichen Völker in kultischer Hinsicht verteidigt, gewinnt diese Position eine noch größere Plausibilität.

**174** Vgl. für dieses Verständnis LONA, Kelsos, 472, Anm. 610.

**175** Man beachte nur, wie Origenes gleich zu Beginn seiner Abhandlung (Cels. 1,1) gegen den Vorwurf des Celsus, die Christen würden sich „gegen die gesetzliche Ordnung“ / παρὰ τὰ νενομισμένα (ÜS: C. Barthold) bzw. gegen das „gemeinsame Gesetz“ / τὸν κοινὸν νόμον (ÜS: C. Barthold) zusammenschließen, den Gedanken vorträgt, dass sich die vielfältigen Gesetze der Völker an dem einen, allgemeingültigen „Gesetz der Wahrheit“ / τὸν τῆς ἀληθείας νόμον (ÜS: C. Barthold) messen lassen müssen. Vgl. dazu BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 94–95.

**176** LONA, Kelsos, 472.

**177** Cels. 8,72: „Soll ich auch über diesen Punkt sprechen, so kann ich nur wenig darüber sagen, da eine ausführliche Untersuchung und Beweisführung erforderlich ist, um nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wahrheit der These zu erweisen, dass alle vernünftigen Wesen in einem einzigen Gesetz übereinkommen.“ / Εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτ' εἰπεῖν, λελέξεται ὀλίγα εἰς τὸν τόπον, δεόμενον πολλῆς ἐξετάσεως καὶ κατασκευῆς, εἰς τὸ φανῆναι οὐ μόνον δυνατόν ἀλλὰ καὶ ἀληθές τὸ λεγόμενον περὶ τοῦ εἶνα συμφρονῆσαι νόμον πᾶν τὸ λογικόν. (ÜS: C. Barthold). Er schließt diesen Abschnitt auch mit einer ähnlichen Bemerkung am Ende von Cels. 8,72 ab.

**178** Cels. 8,72: ἡμεῖς δὲ τῆς λογικῆς φύσεώς φαμεν ὅλης κρατῆσαί ποτε τὸν λόγον καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα. (ÜS: C. Barthold).

**179** Cels. 8,72: Καὶ τάχα ἀληθῶς ἀδύνατον μὲν τὸ τοιοῦτο τοῖς ἔτι ἐν σώμασι, οὐ μὴν ἀδύνατον καὶ ἀπολυθεῖσιν αὐτῶν. (ÜS: C. Barthold).

**180** CADOUX, *Christian Attitude*, 145–146; SWIFT, *War* (ANRW), 856 mit Anm. 89.

realisierbar ist, sondern erst am Ende der Zeiten eintreten wird<sup>181</sup>. Letzteres dürfte zutreffend sein.

Fasst man diese Abschnitte zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: Origenes wehrt sich gegen den Vorwurf des Celsus, dass das ihren Glaubensüberzeugungen geschuldete Verhalten der Christen das die Oikumene beherrschende und einende Römische Reich zerstören würde. Denn jene sonderten sich von der Verehrung der Götter und Dämonen sowie von der rechten Würdigung der Kaiser in völlig unangebrachter Weise ab. Die destruktiven Folgen dieses Verhaltens würden umso mehr eintreffen, wenn sich alle anderen Bewohner des Römischen Reiches ihnen anschließen. Es ist die Abwendung von der alten, wahren Lehre, durch welche die Christen in den Augen des Celsus diese Gefahr heraufbeschwören. Denn sie leben ihrer eigenen, defizitären Lebensweise gemäß und fordern andere dazu auf, ihre alt-hergebrachten νόμοι zugunsten des christlichen Pseudo-νόμος zu verlassen. Celsus stellt außerdem die Drohung in den Raum, dass eine kluge Herrschaft das nicht zulassen, sondern aus reinem Selbstschutz die Christen allesamt auslöschen würde. Damit wäre die Bedrohung durch die christliche Lebensweise ein für alle Mal zu überwinden. Gegen diese Vorhaltungen weist Origenes darauf hin, dass das Reich im Falle einer weitgehenden Konversion seiner Bewohner zum Christentum keineswegs schutzlos den Einfällen der Barbaren und dem folgenden Chaos ausgeliefert wäre. Denn gerade dann würde Gott selbst aufgrund der Gebete der nun zahlreichen Christen zu ihren Gunsten eingreifen und sie ihre Feinde vernichten (καταλύω/καθαίρω) lassen. Darüber hinausgehend hält er fest, dass es vielleicht sogar überhaupt keine Kriege mehr geben könnte, da Gott das christlich gewordene Reich vor allem Übel beschützen würde. W. Kinzig hat diesen Gedankengang treffend beschrieben:

„Origenes versteigt sich zu der Behauptung, die rechte Gottesverehrung durch die Römer ließe sich in militärische Erfolge ummünzen. Als wäre er durch die Radikalität seiner Folgerung erschreckt, schränkt er jedoch sogleich ein: Wenn das ganze Reich christlich würde, gäbe es überhaupt keine Kriege mehr. Origenes begründet das seltsamerweise nicht mit dem Gebot der Feindesliebe, sondern von Gen. 18,26 her [...]. In der Interpretation des Alexandriners bedeutet dies: Solange es genügend Christen gibt, so lange wird auch das Reich bestehen.“<sup>182</sup>

In diesen Kapiteln findet sich keineswegs eine kategorische Ablehnung jedweder Kriegsführung. Origenes zeigt vielmehr, dass auch ein christlich gewordenes Reich nicht schutzlos seinen Feinden ausgeliefert wäre, sei es, dass Gott den nun christlichen gewordenen römischen Heeren dann militärische Erfolge schenkte, sei es, dass er selbst zum Schutz des Reiches den Bedrohungen und damit der Notwendigkeit,

<sup>181</sup> KINZIG, *Novitas Christiana*, 473–474, sieht Origenes insgesamt schwanken, „ob der heilsge-schichtliche Fortschritt ein innerweltliches Ziel findet oder darüber hinaus geht.“ (ebd., 474); vgl. außerdem TRIGG, *Bible and Philosophy*, 236; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 94; FÜRST, *Origenes*, 190.

<sup>182</sup> KINZIG, *Novitas Christiana*, 472.

Krieg zu führen, ein Ende bereitet. Origenes erkennt also die Notwendigkeit eines militärischen Schutzes gegen äußere Feinde für das Reich vollauf an und versucht, diesen unter der Voraussetzung eines verchristlichten Reiches zu begründen.<sup>183</sup>

Ein Problem für die Interpretation mit Blick auf die Haltung des Alexandriners zur Frage von Christentum und Soldatenstand ist die Unklarheit, ob Origenes seine Aussagen hier tatsächlich ernst meint. Entwickelt er hier kurz die Vision eines christlich gewordenen Imperium Romanum, wie es im 4. Jhd. n.Chr. Wirklichkeit werden sollte?<sup>184</sup> Oder beantwortet er einen in seinen Augen hochgradig unrealistischen und daher lediglich hypothetischen Einwand des Celsus – was wäre, wenn das ganze Reich christlich werden würde? – mit einer ebenso hypothetischen und unrealistischen Behauptung? Denn seine Antwort in Cels. 8,73 auf die konkrete Aufforderung des Celsus an die Christen, doch im Heer zu dienen, ist, wie noch zu zeigen sein wird, nur praktikabel, solange das Christentum eine Minderheitenreligion ist. Hier dagegen behandelt er die Frage aus der Perspektive eines (zumindest mehrheitlich) christlichen Reiches. Letztendlich dürfte H. von Campenhausen Recht zu geben sein, der meint:

„Ein christliches Weltreich ist für Origenes immer noch eine ganz utopische Vorstellung; so wagt er eine scheinbar ganz unwirkliche, konstruierte Möglichkeit, die ihm vorgehalten wird, mit einer utopischen Antwort zu erledigen.“<sup>185</sup>

Dem entspricht, dass für Origenes gerade die Vereinigung der Völker der Oikumene unter einer Herrschaft, welche damit auch die sonst notwendigen Kriege überflüssig

---

**183** Anders dagegen MAZZUCCO, Origene, 76–81. Sie sieht Origenes seine Argumentation schrittweise aufbauen, als einen Weg vom heidnischen Denken zum alttestamentlich-hebräischen Denken hin zu einem im Vollsinn christlichen Denken (v. a. ebd., 80). Spricht er auf der Ebene des heidnischen und alttestamentlich-jüdischen Denkens noch von der Möglichkeit, dass der christliche Gott seinen Anhängern im Kampf beisteht und den Sieg schenkt, so werde auf der Ebene des genuin christlichen Denkens diese ‚Lösung‘ korrigiert und es werde klar, dass Origenes eine Beteiligung an einem Krieg ausschließt. Das Erleiden von Gewalt ohne Gegenwehr und das alleinige Vertrauen auf Gottes Schutz sei die einzig christliche Haltung.

**184** Vgl. CASPARY, Gerard E., *Politics and Exegesis – Origen and the Two Swords*, Berkeley 1979, 134: „The proto-Eusebian vision of a Christian Empire in which swords have been beaten into plowshares while the world still persists, has occurred to Origen and he is clearly tempted by that vision; but it would seem that ultimately he has overcome that temptation.“; KINZIG, *Novitas Christiana*, 471 (Kursiv im Original), zu Cels. 8,68: Es wird „[...] hier erstmals *prospektiv* aus dem Aufstieg des Christentums auf die zukünftige staatliche Wohlfahrt geschlossen [...]. [...] Der Irrealis eines christlichen Reiches wird nun zum Potentialis.“ Vgl. auch CADOUX, *Christian Attitude*, 143–147; BANTON, *Early Church*, 206 (= *Kirche und Krieg*, 207–208).

**185** CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 260. Vgl. KARPP, *Stellung*, 508, der zusammenfassend festhält: „Das ist aber nicht mehr eine konkrete Stellungnahme zu einem gegenwärtigen Problem, sondern eine eschatologische Hoffnung.“ Ähnlich GEERLINGS, *vorkonstantinische Kirche*, 13. Bereits MOFFAT, *War*, 666, war der Ansicht, Origenes „propounds a holy experiment, which had no relation to the moral order or the actual situation of the empire. [...] But the plea of Celsus was as much beside the point as Origen’s answer. Neither dealt with the realities.“

macht, Teil der providentiellen Rolle des Römischen Reiches war. Erst unter dieser Voraussetzung konnte das Christentum als eine Größe entstehen, die ethnische und politische Grenzen transzendiert und Menschen aus allen Völkern in ihren Reihen versammelt. Die Existenz eines einheitlichen und wehrhaften Reiches erlaubte es, so Origenes, dass die Christen als Volk Gottes der neuen Heilsordnung im Gegensatz zu dem Gottesvolk der alten Heilsordnung, Israel, auf jede Form von Staatlichkeit zur Aufrechterhaltung von Recht, Ordnung und Sicherheit verzichten können.<sup>186</sup> Damit verbleibt dem Reich als einer nichtchristlichen Macht aber auch genau diese Aufgabe, Schutzmacht für die Ausbreitung des Evangeliums zu sein, bis zum Ende der Zeit.<sup>187</sup> Anders wäre ein Leben der Kirche in ihrer ‚unpolitischen‘, nichtstaatlichen Gestalt, wie sie nach Origenes kennzeichnend ist, nicht möglich. Alles Weitere ist letztlich eine eschatologische Hoffnung, aber keine Erwartung für das Leben in dieser Welt.

### Cels. 8, 73–74

Origenes beginnt mit der Aufforderung des Celsus, die Christen „sollten den Kaiser mit aller Kraft unterstützen, an seinen gerechten Anstrengungen teilnehmen, für ihn kämpfen und, wenn er dies fordert [oder: wenn es erforderlich ist; AG], mit ihm in den Krieg ziehen und mit ihm seine Soldaten kommandieren.“<sup>188</sup>

Hier muss zunächst ein kleineres, aber nicht unwichtiges Problem bei der Übersetzung geklärt werden: Der Ausdruck ἂν ἐπείγῃ – wie auch etwas später in 8,73 κἂν ἐπείγῃ – kann anstatt wie bei C. Barthold und anderen Interpreten persönlich, „wenn er [sc. der Kaiser; AG] dies fordert“<sup>189</sup>, auch wie bei H. Lona unpersönlich im Sinne von „wenn es erforderlich ist“<sup>190</sup> übersetzt werden. In diesem Sinn übertrug bereits P.

**186** Cels. 2,30; 7,26; siehe dazu auch unten, S. 300 f. Vgl. CASPARY, Politics, 129–134, hier v. a. 133: „The Pax Romana is thus a special feature of the interim period between the First and the Second Coming, vouchsafed to the world for the sake of the spread of the churches of Christ.“ Vgl. außerdem BAINTON, Early Church, 206 (= Kirche und Krieg, 207); HELGELAND, Christians (ANRW), 747; MAZZUCCO, Origene, 82–83; und BRENNECKE, An fidelis (2007), 218, der treffend von „einer providentiellen Aufeinanderbezogenheit von Christentum und Imperium Romanum“ bei Origenes spricht; FÜRST, Origenes, 191. **187** Hier scheint MAZZUCCO, Origene, 83–84, zu weit zu gehen, wenn sie konstatiert, dass Origenes sich über die Rolle des Reiches nach der erreichten Einigung der Oikumene nicht völlig im Klaren sei, aber dennoch in utopischer Weise die völlige Abschaffung des Krieges anzustrebe.

**188** Cels. 8,73: ἀρῆγειν τῷ βασιλεῖ παντὶ σθένει καὶ συμπονεῖν αὐτῷ τὰ δίκαια καὶ ὑπερμαχεῖν αὐτοῦ καὶ συστρατεύειν αὐτῷ, ἂν ἐπείγῃ, καὶ συστρατηγεῖν. (ÜS: C. Barthold).

**189** BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 5, 1469 und 1471; in dieser Weise bereits BIGELMAIR, Beteiligung, 171; HARNACK, Militia Christi, 31 und 72; CADOUX, Christian Attitude, 135; CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 259; BAINTON, Early Church, 193 (= Kirche und Krieg, 192); CHADWICK, Contra Celsum, 509; GEERLINGS, vorkonstantinische Kirche, 11; MAZZUCCO, Origene, 70. BORRET, Contre Celse 4, 345 und 349, übersetzt „s’il l’exige“.

**190** LONA, Kelsos, 474.

Koetschau<sup>191</sup> den Text und auch B. Schöpf<sup>192</sup> erwägt dies als plausible Möglichkeit. Letzterer fasst die Bedeutung dieser Übersetzungsvarianten gut zusammen:

„Jedenfalls ist die Wiedergabe 'auch wenn ers verlangt' viel schärfer, als jene andere, die lediglich die Notwendigkeit selbst es verlangen lässt. Im ersten Falle handelt es sich um ausdrückliche Kriegsdienstverweigerung, im anderen nur um ein Abseitsstehen in der Stunde der Not.“<sup>193</sup>

Sprachlich sind beide Varianten als gleichwertig zu beurteilen, da sowohl eine transitive als auch eine intransitive Übersetzung von ἐπείγω möglich ist.<sup>194</sup> Daher müssen die kontextuellen Bezüge entscheiden. Absolute Sicherheit ist dabei nicht zu erreichen. Nicht umsonst haben beide Varianten namhafte Vertreter auf ihrer Seite. Dennoch scheint es, dass aufgrund der vorhergehenden Diskussion um die Sicherheit des Reiches angesichts äußerer Bedrohungen sowie die durch diese verursachte Notlage eine intransitive und damit unpersönliche Übersetzung etwas wahrscheinlicher ist. Es ist also wohl nicht der Kaiser, der laut Celsus die Christen explizit aufruft, ins Heer einzutreten, sondern es ist die personifizierte Notlage, in der sich das Reich befindet, welche die Christen zum Militärdienst drängt.<sup>195</sup>

Aus der Aussage des Celsus in Cels. 8,73 wurde wiederholt geschlossen, dass Celsus zu seiner Zeit keine oder zumindest fast keine Christen im Heer kennt. Er sei vielmehr ein Zeuge dafür, dass die Christen zur Zeit der Abfassung des Ἀληθὺς Λόγος – zumindest weitgehend – dem Heer fernblieben, und das sogar trotz, je nach Übersetzung, dem Aufruf des Kaisers beziehungsweise der drängenden Notlage des Reiches. Exemplarisch sei hier auf eine Bemerkung von R. Bainton hingewiesen:

„Such words are so explicit as to warrant the assumption that Celsus knew of no Christians who would accept military service. [...] Celsus said quite distinctly that there were no Christians who would serve, but as a matter of fact he was mistaken.“<sup>196</sup>

**191** Des Origenes Acht Bücher gegen Celsus, aus dem Griech. übers. von P. KOETSCHAU, Buch V-VIII, (BKV 1. Reihe, Bd. 53), München 1927, 391 und 393 „wenn die Not es fordert“ bzw. „sobald die Not es fordert“.

**192** SCHÖPF, Tötungsrecht, 222–223.

**193** SCHÖPF, Tötungsrecht, 223.

**194** LSJ s.v. ἐπείγω IV, 613–614; LAMPE, Patristic Greek Lexicon, s.v. ἐπείγω, 512.

**195** Damit verliert auch die Bemerkung von HARNACK, Militia Christi, 72, ihr Gewicht „Wir ziehen nicht ins Feld, auch wenn es der Kaiser verlangt“. So durfte man unter Philippus Arabs sprechen; selbst ein Tertullian hat eine solche Sprache noch nicht gewagt.“

**196** BAINTON, Early Church, 191–192 (= Kirche und Krieg, 190). Vgl. auch ebd., 193 (= Kirche und Krieg 192): „The section most disinclined to military service appears to have been the Hellenistic East. Such may be inferred in a general way from the testimony of Celsus, whose provenance we do not know but who wrote in Greek.“ Ähnlich urteilte bereits HARNACK, Militia Christi, 54–56, der aber ebenfalls die Spannung notiert, in der die Aussagen des Celsus zu anderen Belegen aus dieser Zeit stehen (ebd., 54, 56–57); so auch KARPP, Stellung, 500–501, der sie aber mit einem Hinweis auf zeitliche und regionale Unterschiede in der Haltung zum Heeresdienst erklärt, im hellenistischen Osten lehne die Kirche diesen – so stellt er im Anschluss an R. Bainton fest – ab; außerdem CADOUX, Christian Attitude, 139. HORNUS, Politische Entscheidung, 154, hält ebenfalls dezidiert fest: „Demnach hat gegen Ende des

Interessanterweise erkennt aber gerade auch schon R. Bainton, dass Celsus – wenn man ihn so verstünde – geirrt haben muss.<sup>197</sup> Denn zu seiner Zeit – R. Bainton datiert den Ἀληθὴς Λόγος gemäß der Mehrheit der Forschung in die 170er Jahre n. Chr.<sup>198</sup> – habe es auf jeden Fall schon eine größere Anzahl von Christen im römischen Heer gegeben. Auch wenn man, wie in dieser Arbeit der Fall<sup>199</sup>, die Datierung der Streitschrift des Celsus weniger präzise ansetzt, ist dieser Beobachtung zuzustimmen. In der zweiten Hälfte des 2. Jhds. n. Chr. muss es bereits Christen im römischen Heer gegeben haben. Nicht zuletzt ist es Celsus selbst, der die christlichen Propheten und Missionare mit fragwürdigen Pseudo-Propheten im syrischen Raum vergleicht, die unter anderem „in Städten und Heerlagern“<sup>200</sup> herumziehen. Je mehr diese Parodie des Celsus der Realität christlicher Mission angenähert ist, desto wahrscheinlicher ist es, dass er darum wusste, dass auch die Christen selbst die Heerlager aufsuchten, um dort für ihren Glauben zu werben.

Es scheint stattdessen ratsam, eine andere Erklärung für die Aussage des Celsus zu suchen. Hier bietet sich ein zweifacher, sich ergänzender Erklärungsansatz an, der sich vor allem auf Beobachtungen von J. Hargis und H. Brennecke stützt:

Zum einen hat J. Hargis<sup>201</sup> völlig zu Recht darauf hingewiesen, dass man Celsus keinesfalls als objektiven Beobachter des Christentums lesen darf. Er verfasste eine Polemik, einen „totalizing discourse“<sup>202</sup>, für den es darauf ankam, die neue Religion in jeglicher Hinsicht vollständig auszugrenzen. Es verhalte sich vielmehr wie folgt:

„[...] Celsus' characterization of Christians as radically isolated and anti-social sounds one-sided at least. His presentation is mildly anachronistic, perhaps several decades too late to be fully

---

2. Jahrhunderts ein Heide, der das Christentum einer unerbittlichen Bestandsaufnahme unterzog, nur Christen wahrgenommen, die den Militärdienst ablehnten.“ Ein Bewusstsein, für die Probleme, die sich daraus angesichts des weiteren Befundes ergeben, zeigt er nicht, obwohl er zumindest die Arbeiten von R. Bainton und A. von Harnack an anderer Stelle intensiv verarbeitet. Wie es scheint ist auch CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 257–258, dieser Ansicht, meint er doch (ebd., 257), dass es bis ca. 175 n. Chr. keine christlichen Soldaten gegeben habe. SCHÖPF, Tötungsrecht, 233, ist dagegen der Meinung, dass zwar die Christen, die dem Celsus bekannt waren, den Heeresdienst abgelehnt hätten, dass das aber nicht beweise, „daß alle Jünger Christi in der Frage denselben Standpunkt eingenommen haben“ (ebd., 233). HELGELAND, Christians (ANRW), 750, ist lediglich der Ansicht, Celsus müsse mit „some Christians“ Kontakt gehabt haben, die den Heeresdienst verweigerten, ohne das näher zu erläutern. Bereits MOFFAT, War, 664, war zu einer ähnlich behutsamen Einschätzung gekommen. Neuerdings hält SIDER, Killing, 67, fest, dass aus anderen Quellen „at least a few Christian in the Roman army in the last couple of decades of the second century“ bekannt seien. „But Celsus clearly thinks that the normal Christian practice is to reject military service.“ Siehe auch ebd. 176, 186 und v. a. 189.

**197** Auch z. B. HARNACK, Militia Christi, 54–56; KARPP, Stellung, 500–501; SIDER, Killing, 189, notieren diese Spannung.

**198** BAINTON, Early Church, 191 (= Kirche und Krieg, 190).

**199** Siehe oben S. 267 f.

**200** Cels. 79: πόλεσιν ἢ στρατοπέδοις (ÜS: C. Barthold). Zu diesem Text vgl. auch COOK, Interpretation NT, 77–79.

**201** HARGIS, Christians, 27–30 und 59–61.

**202** HARGIS, Christians, 60.

accurate, yet containing just enough truth to avoid sounding completely implausible. In short, considering the situation of the church at the time, Celsus' objection to Christian social exclusivism has the ring of propaganda to it. [...] His characterization of his opponents as a small isolationist sect was in large part a reaction against the growth of the church and its social integration, and as such was a propagandistic half-truth; not only would such a description be false by the time Origen replied to the critique several decades later, it was not wholly true in Celsus' own day. Since the critic feared the potential for harm that Christianity represented to Roman society, he was concerned to preserve that society from the religion's influence. Seeing the cultural threat, Celsus' task was to put the genie back into the bottle."<sup>203</sup>

Was J. Hargis allgemein für den Topos des gesellschaftlichen Isolationismus behauptet, mag im Speziellen auch für die Frage der Übernahme von Posten im Heer und in den Städten gelten. Als ‚Propaganda‘ gelesen dürfte sie eine einseitige, bestenfalls teilweise wahre und hochpolemisch verzerrte Beschreibung der Sachverhalte darstellen, nicht völlig ohne Anhalt in der Wirklichkeit, aber sicherlich auch nicht *in toto* zutreffend und keinesfalls akkurat.

Hat man zum anderen noch im Blick, dass seine Schrift sich an ein wohlhabendes und gebildetes Publikum richtet, so eröffnet sich im Anschluss an H. Brennecke<sup>204</sup> folgende Perspektive: Auch die Aufforderung des Celsus an Christen, im Heer des Kaisers zu dienen und – in Cels. 8,75 – Ämter in den Städten<sup>205</sup> zu übernehmen, richtet sich an seine Leserschaft in den gehobenen Kreisen. Nicht umsonst ruft er nicht nur allgemein dazu auf, für den Kaiser zu kämpfen (ὑπερμαχεῖν αὐτοῦ) und mit ihm in den Krieg zu ziehen (συστρατεύειν αὐτῷ), sondern auch für ihn Truppen anzuführen (συστρατηγεῖν). Letzteres weist eindeutig in die Richtung sozial besser gestellter Kreise; zu denken ist in diesem Zusammenhang vor allem an christliche *ordo*-Angehörige.<sup>206</sup> Hier kann tatsächlich an zumindest diesen einen Aspekt der Thesen von Th. Klauser angeknüpft werden.<sup>207</sup> Es mag sein, dass sich diese sozial besser gestellten

**203** HARGIS, Christians, 28 und 30.

**204** BRENECKE, An fidelis (2007), 195–197.

**205** Im Anschluss an ECK, Christen, 454; und WEISS, Soziale Elite, 181 mit Anm. 31, ist πατρίς an dieser Stelle besser als „Heimatstadt“ im Sinne von Polis denn als „Heimatland“ im Sinne des Römischen Reiches zu übersetzen. Als „Heimatland“ übersetzen z. B. BORRET, Contre Celse 4, 351 („de la patrie“); CHADWICK, Contra Celsum, 509; BARTHOLD/FIEDROWICZ, Contra Celsum Bd. 5, 1471 und 1471. Für „Heimatstadt“ spricht, dass doch v. a. die Übernahme von Ämtern auf Polisebene im Blick ist. Deutlich wird das in der Aufnahme des Gedankengangs des Celsus durch Origenes mit ἐν ἐκάστῃ πόλει. Bereits KOETSCHAU, Celsus V-VIII, (BKV), 393, übersetzt in Cels. 8,75 „Vaterstadt“, in 8,74 (ebd.) dagegen „Vaterland“.

**206** Zum Vorhandensein christlicher *ordo*-Angehöriger im 2. Jhd. n. Chr. vgl. neben den Anmerkungen oben S. 4ff. und S. 72, Anm. 181 die ausführliche Studie von WEISS, Soziale Elite, hier v. a. 168–216.

**207** KLAUSER, Oberschicht. Vgl. dazu die kurzen Ausführungen oben S. 272, Anm. 92 und im Kapitel zu Tertullian S. 72, Anm. 181. Den Anknüpfungspunkt an Th. Klauser hat auch BRENECKE, An fidelis (2007), 196, richtig gesehen. Auf die im Grundsatz berechnete Kritik an den insgesamt viel zu weit gehenden Klauser'schen Thesen von ECK, Christen, wurde an den angegebenen Stellen bereits hingewiesen. Für seine Einschätzung von Cels. 8,73 und der damit verbundenen Soldatenfrage verlässt



Christen tatsächlich öfter als unter ihren Standesgenossen üblich nicht im Heeresdienst oder in den städtischen<sup>208</sup> Ämtern engagierten. Hat man diese begrenzte Zielsetzung der Argumentation des Celsus sowie ihre polemisch übertreibende Zuspitzung erkannt, dann verflüchtigt sich auch der festgestellte Widerspruch zur weiteren Beleglage aus dieser Zeit und man kann H. Brennecke zustimmen, der schreibt:

„Aus den zur politischen und militärischen Mitarbeit der Christen auffordernden Worten des Kelsos wird man jedenfalls auf keine grundsätzliche und absolute bisherige Verweigerung von Militär- und Staatsdienst durch die Christen schließen und somit keinen fundamentalen Widerspruch zum Zeugnis der übrigen Überlieferung annehmen können.“<sup>209</sup>

Die Antwort des Origenes auf diese Aufforderung zur Übernahme gesellschaftlicher Pflichten in Heer und Verwaltung gehört zu den meistdiskutierten Texten im Zusammenhang der Frage von Christentum und Soldatenstand. In ihr vertritt der große Alexandriner eine, wie H. Brennecke festhält, „völlig singuläre Position“<sup>210</sup>. Origenes betont, dass die Christen den Kaiser in seinen Bemühungen um den Schutz des Reiches tatsächlich „unterstützen“ [...] zur rechten Zeit“, und zwar mit „göttlicher Hilfe“, indem sie die „Waffenrüstung Gottes“<sup>211</sup> anlegen. Als Begründung führt er die Aufforderung zum Gebet für die Obrigkeit aus 1. Tim 2,1–2 an. Bei entsprechender Frömmigkeit, so macht er deutlich, übertreffe diese Unterstützung des Kaisers im Gebet sogar „die Soldaten, die zur Schlacht ausziehen und so viele von den Feinden

---

sich W. Eck allerdings, wie auch BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 196, Anm. 80, richtig feststellt, zu sehr auf die Studie von J.-M. Hornus.

**208** Vgl. WEISS, *Soziale Elite*, 181–184. Siehe auch die Diskussion der entsprechenden Stellen bei Tertullian oben, S. 72 ff., S. 136 ff. und S. 149 ff. Es wurde gerade eben bereits darauf hingewiesen, dass Celsus bei der Darstellung der sozialen Isolation der Christen ein polemisch verzerrtes Bild bietet. Hier mag er ebenfalls übertreiben, wenn er auch sicherlich nicht völlig haltlose Unterstellungen fabriziert. Wie HARGIS, *Christians*, 29, zu Recht festhält: „Celsus’ rhetoric of Christian separatism was still partially true; after all, half-truths make the best propaganda.“

**209** BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 196. Auch SHEAN, *Soldiering*, 230–231, ist vorsichtig genug, aus den Worten des Celsus keine kategorische Verweigerung aller Christen herauszulesen, wählt aber eine andere Erklärung: „Celsus seemed to assume that withdrawal from public life, and even pacifism, were typical Christian behaviors. This characterization was probably given greater validity by the fact that there were rigorist Christian sects who disdained the pagan world they were forced to live in and repudiated warfare and military service as incompatible with Christian belief.“ Die Möglichkeit besteht, dass völlig weltabgewandte, rigoristische Gruppen Celsus in seiner Sicht der Dinge bestätigten. Allerdings erklärt das nicht, warum er – laut J. Shean – scheinbar von überhaupt keinen Christen im Heer weiß. Anders jüngst wieder SIDER, *Killing*, 186 und 189.

**210** BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 217.

**211** Cels. 8,73: ὅτι ἀρήγομεν κατὰ καιρὸν τοῖς βασιλεῦσι θεῖαν [...] καὶ πανοπλίαν ἀναλαμβάνοντες, θεοῦ (ÜS: C. Barthold). Die Bezugnahme auf die „Waffenrüstung Gottes“ ist eine Anspielung auf Eph 6,11–17, wie sie sich auch bei Tertullian in *coron.* 1,4 (s. oben S. 112, Anm. 390) und bei Clemens in *prot.* 11,116,3–4 (s. oben S. 231, Anm. 210 mit dem Wortlaut der Stelle) findet.

vernichten, wie sie vermögen.“<sup>212</sup> In einem zweiten Argumentationsgang setzt er noch einmal neu an, um die Freistellung der Christen vom Kriegsdienst zu begründen.

Dabei wendet er sich dann auch dem Problem des Tötens von Menschen zu. Er macht darauf aufmerksam, dass man gegenüber denjenigen „Gegnern des Glaubens“, die verlangten, dass Christen „für das Gemeinwohl als Soldaten kämpfen und Menschen töten sollen“<sup>213</sup>, auf das Vorbild bestimmter heidnischer Priester hinweisen könne. Diese würden, um Opfer darbringen zu können, ihre rechte Hand unblutig und rein von Mord bewahren und müssten auch im Krieg nicht als Kämpfer ins Feld ziehen (στρατεύω). Dabei könnte Origenes unter Umständen an den römischen *flamen Dialis* denken, den höchsten Priester des Iuppiter, der von einer Reihe von Tabus umgeben war. So durfte er unter anderem kein Pferd besteigen und ein bewaffnetes Heer nicht einmal ansehen.<sup>214</sup> Auch der *rex sacrorum* unterlag gewissen Tabus. So durfte er bis in die Kaiserzeit hinein keine Magistratur ausüben.<sup>215</sup> Es ist außerdem wahrscheinlich, dass auch anderen Priestern wie den *flamines* und den *pontifices* zumindest in früheren Zeiten ähnliche Beschränkungen auferlegt waren, die allerdings nach und nach abgebaut wurden.<sup>216</sup>

**212** Cels. 8,73, wo die Aussage als Ganze lautet: Καὶ ὅσῳ γε τις εὐσεβέστερός ἐστι, τοσούτῳ ἀνυπὸ κτώτερος ἐν τῷ ἀρήγειν τοῖς βασιλεύουσι παρὰ τοὺς εἰς τὰς παρατάξεις ἐξιόντας στρατιώτας καὶ ἀναιροῦντας οὓς ἂν δύνωνται τῶν πολέμιων. (ÜS: C. Barthold).

**213** Cels. 8,73: τοὺς ἀλλοτρίους τῆς πίστεως [...] στρατεύεσθαι ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ καὶ ἀνθρώπου ἀναιρεῖν (ÜS: C. Barthold).

**214** Der wichtigste Beleg findet sich bei Gell. 10,15,1–25, hier v. a. 15,4. Vgl. zum *flamen dialis* WISSOWA, Georg, Religion und Kultus der Römer, (HdAW 5,4), München 1902, 410–411, 434–436; PÖTSCHER, Walter, Flamen Dialis. In: Mnemosyne 21 (1968), 215–239, hier v. a. 217–226; LATTE, Kurt, Römische Religionsgeschichte, (HdAW 5,4), 2., unveränd. Nachdr. d. 1967 ersch. 2., unveränd. Aufl., München 1992, 202–203 und 402, der meint (ebd., 402), diese Tabus erwiesen den *flamen Dialis* als „Träger einer magischen Kraft“; VANGAARD, Jens H., The Flamen – A Study in the History and Sociology Roman Religion, Kopenhagen 1988, v. a. 59–69; PRESCENDI, Francesca, s.v. Flamines. In: DNP 4, (1998), 537–539; BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon, Religions of Rome, Vol. 1: A History, Cambridge 1998, 28–29 und 106–108; BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon, Religions of Rome, Vol. 2: A Sourcebook, Cambridge 1998, 196–197; RÜPKE, Jörg, Die Religion der Römer – Eine Einführung, 2., überarb. Aufl., München 2006, 212–213; LINKE, Bernhard, Antike Religion, (EGRA 13), München 2014, 45–46, 48, 141–142 (Literatur).

**215** Siehe Liv. 40,42,8; für die trajanische Zeit ist Cn. Pinarius Severus als Konsul, Augur und *Rex sacrorum* belegt (CIL XIV 3604).

**216** Zum *rex sacrorum* sowie zur Frage nach ähnlichen Verboten für andere Priester vgl. WISSOWA, Religion, 410–411 und 434–436; LATTE, Religionsgeschichte, 402; VANGAARD, Flamen, v. a. 59–69; BENDLIN, Andreas, s.v. Rex sacrorum. In: DNP 10, (2001), 937–939; und v. a. die Diskussion bei BEARD ET AL., Religions 1 (History), 28–29 und 106–108; LINKE, Bernhard, Antike Religion, (EGRA 13), München 2014, 45–48 und 138–139 und 142–143 (Literatur). CHADWICK, Contra Celsum, 509, Anm. 4, verweist auf eine Episode aus der römischen Frühzeit, wie sie bei Plutarch (Camil. 41) erzählt wird. Dort heißt es, im Zusammenhang mit der Plünderung Roms durch die Gallier hätten die Römer ein Gesetz erlassen, welches die Priester vom Kriegsdienst freistellte, mit Ausnahme eines Gallierkrieges (ὥστε θέσθαι νόμον ἀφεῖσθαι τοὺς ἱερεῖς στρατείας χωρὶς ἂν μὴ Γαλατικὸς ἦ πόλεμος).

An welche Priester genau Origenes im Einzelnen auch immer denken mag, das Ziel dieser Bezugnahme ist eindeutig: Auch die Christen oder besser gerade die Christen sind „Priester und Diener Gottes“<sup>217</sup> und nehmen als solche in einer den heidnischen Priestern vergleichbaren Rolle „an der Schlacht teil“<sup>218</sup>. Diese Teilnahme geschieht,

„indem sie ihre Hände zwar rein bewahren, aber mit ihren an Gott gerichteten Gebeten für die Verteidiger der gerechten Sache und für den rechtmäßigen Herrscher kämpfen, damit alles vernichtet werde, was sich den Vertretern der gerechten Sache feindlich entgegenstellt.“<sup>219</sup>

Darüber hinaus würden sie durch ihr Eintreten bei Gott auch noch die Dämonen vernichten (καθαίρω), welche überhaupt erst die Kriege anstifteten, Eide brächen und den Frieden störten. Auf diese Weise würden sie „den Herrschern mehr helfen als jene, die dem äußeren Anschein nach kämpfen.“<sup>220</sup> Aus all dem folgert Origenes mit Nachdruck:

„Wir nehmen aber Anteil an den Anstrengungen für das Gemeinwohl, indem wir unsere Gebete in Gerechtigkeit darbringen, zusammen mit Übungen und Betrachtungen, die uns lehren, die sinnlichen Vergnügungen zu verachten und uns von ihnen nicht antreiben zu lassen.“<sup>221</sup>

Auf dieser Schlussfolgerung liegt, wie noch zu zeigen sein wird, das ganze Gewicht der Ausführungen des Origenes. 1.) Christen nehmen sehr wohl Anteil am Gemeinwohl<sup>222</sup>

**217** Cels. 8,73: ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ θεραπευταί (ÜS: C. Barthold).

**218** Cels. 8,73: στρατεύονται (ÜS: C. Barthold). Origenes argumentiert erneut *a minori ad maiorem*, wenn es schon „vernünftig ist“, dass heidnischen Priestern diese Ausnahmestellung gewährt wird, „wie viel mehr (ist es der Vernunft gemäß)“ / Εἰ οὖν τοῦτ' εὐλόγως γίνεται, πόσω μᾶλλον [...] (ÜS: AG), wenn den Christen als Priestern Gottes solches gestattet wird.

**219** Cels. 8,73: καθαρὰς μὲν τηροῦντες τὰς δεξιὰς ἀγωνιζόμενοι δὲ διὰ τῶν πρὸς θεὸν εὐχῶν ὑπὲρ τῶν δικαίως στρατευομένων καὶ ὑπὲρ τοῦ δικαίως βασιλεύοντος, ἵνα τὰ ἐναντία πάντα καὶ ἐχθρὰ τοῖς δικαίως πράττουσι καθαίρεθῃ (ÜS: AG nach C. Barthold). C. Barthold übersetzt καθαίρω als „bezwingen“ (BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 5, 1471), woran sprachlich nichts auszusetzen ist. Angesichts der kontextuellen Bezüge in Cels. 8,73 mit dem mehrmaligen Vorkommen von ἀναίρω, was auch C. Barthold mit „vernichten“ bzw. „töten“ übersetzt (BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 5, 1469), und der beim ersten Vorkommen dazu gehörigen Diskussion um die effektive Vernichtung von Feinden, sollte auch das zweimal vorkommende καθαίρω stärker übersetzt werden. Vgl. LSJ s.v. καθαίρω II, 849: „to put down by force, destroy [...] kill, slay“; LAMPE, *Patristic Greek Lexicon*, s.v. καθαίρω, 681–682. So gibt auch KOETSCHAU, *Celsus V–VIII*, (BKV), 392, den Ausdruck mit „vernichten“ wider und CHADWICK, *Contra Celsum*, 509, mit „to destroy“. Siehe auch die Verwendung von ἀναίρω in einem ähnlichen Kontext in Cels. 7,26.

**220** Cels. 8,73: μᾶλλον βοηθοῦμεν τοῖς βασιλεύουσιν ἢ περ οἱ δοκοῦντες στρατεύεσθαι (ÜS: AG nach C. Barthold). Auch hier ist καθαίρω wieder im Sinn von „vernichten“ oder „niedermachen“ zu übersetzen.

**221** Cels. 8,73: Συμπονοῦμεν δὲ τοῖς κοινοῖς πράγμασιν οἱ μετὰ δικαιοσύνης ἀναφέροντες προσευχάς, σὺν ἀσκήσει καὶ μελέταις διδασκούσαις καταφρονεῖν ἡδονῶν καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπ' αὐτῶν. (ÜS: AG).

**222** Sehr gut arbeitet das GEERLINGS, *vorkonstantinische Kirche*, 12–13, heraus, wenn auch unter Voraussetzung eines anderen Verständnisses des Textes.

und zwar 2.) gerade dann am effektivsten, wenn sie ihrem eigenen *Nomos* gemäß leben. Um diesem Gewicht Ausdruck zu verleihen fügt er daher noch zweimal hinzu, dass die Christen tatsächlich für den Kaiser kämpfen und sogar Soldaten kommandieren würden.<sup>223</sup> Beide Male macht er aber noch einmal explizit deutlich, dass dies auf eine andere Weise geschehe, als von Celsus gefordert, nämlich durch priesterliche „Fürbitten“ und „Gebete“<sup>224</sup>.

Wie ist nun diese Antwort des Origenes zu verstehen? Zunächst ist festzuhalten, dass Origenes hier, anders als im zuvor behandelten Abschnitt, keine hypothetische Antwort mehr gibt. Was er hier zu sagen hat, ist ernst gemeint und vor dem Hintergrund der konkreten Realitäten des Reiches sowie der ebenso konkreten Aufforderung des Celsus gesprochen. Es geht ihm also darum, eine Antwort zu bieten, die tatsächlich praktikabel ist. Zum anderen kann festgestellt werden, dass er wie auch zuvor die Notwendigkeit der Existenz eines Heeres im Allgemeinen wie auch der Verteidigung des Reiches gegen äußere Feinde im Besonderen anerkennt. Damit ist auch die Legitimität eines gerechten Krieges beziehungsweise eines Verteidigungskrieges grundsätzlich gegeben. Beide Punkte sind in der Forschung weitestgehend unumstritten.<sup>225</sup> Treffend hat das H. Karpp formuliert, wenn er schreibt, dass Origenes

**223** Cels. 8,73: Ἡμεῖς καὶ μᾶλλον ὑπερμαχοῦμεν τοῦ βασιλέως· καὶ οὐ, συστρατευόμεθα μὲν αὐτῷ, καὶ ἐπειγῇ, στρατευόμεθα δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ [...]. / „Wir kämpfen‘ sogar mehr als andere ‚für den Kaiser‘; und wenn wir auch nicht ‚mit ihm in den Krieg ziehen‘, selbst ‚wenn er dies fordert‘ [bzw. ‚wenn es erforderlich ist‘], so ‚kämpfen‘ wir doch ‚für ihn‘ [...].“ Cels. 8,74: στρατηγεῖν ὑπὲρ πατρίδος / „zur Verteidigung der Heimat auch ‚Soldaten kommandieren““ (ÜS: AG nach C. Barthold). Zur Übersetzung des καὶ ἐπειγῇ s. oben S. 291f.

**224** Cels. 8,73.74: διὰ τῶν [...] ἐντεύξεων, „εὐχαί (ÜS: C. Barthold).

**225** Vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 70; CADOUX, *Christian Attitude*, 137–139; CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 258–259, meint sogar (ebd., 259), dass in *Contra Celsum*, nämlich in der gleich zu besprechenden Stelle Cels. 4,82, „die ausdrückliche, verantwortliche Anerkennung des Kriegsrechts seitens der Kirche beginnt“; KARPP, *Stellung*, 507; SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 222–223; CASPARY, *Politics*, 128–129; TRIGG, *Bible and Philosophy*, 236; HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 749; SWIFT, *War (ANRW)*, 854; GEERLINGS, *vorkonstantinische Kirche*, 12–13; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 218. Dagegen ausdrücklich MAZZUCCO, *Origene*, hier v. a. 69–72: Origenes scheine zwar den priesterlichen Kriegsdienst der Christen auf den ersten Blick mit dem Kriegsdienst der Soldaten auf dieselbe Ebene zu stellen. Bei näherer Betrachtung werde allerdings deutlich, dass der Dienst der Soldaten lediglich ein scheinbarer Kriegsdienst, ein scheinbarer Kampf sei. Nur der priesterliche Dienst der Christen sei ein wirklicher Kriegsdienst und nur auf ihn beziehe sich die Qualifikation als „gerecht“, nicht aber auf den der Soldaten. Anders HUNTER, *Church*, 174–175, der bei Origenes eine nicht aufzulösende Spannung zwischen zwei Positionen entdeckt, die dieser gleichzeitig vertrete: Zum einen die Weigerung, Christen direkt an Kampfhandlungen teilnehmen zu lassen und Blut zu vergießen, zum anderen die Akzeptanz gerechter Kriege, geführt durch gerechte Kaiser, an denen die Christen in geistlicher Weise durch ihre Gebete teilnehmen. Als Folge davon hinterlasse Origenes „an ambiguous legacy. The pacifist tradition is stated with a precision and clarity unmatched in earlier writers. But, at the same time, some of Origen’s statements point in the direction of what will later become the Christian just war theory.“

„nicht daran denkt, vom Kaiser die Beendigung des Kriegführens zu verlangen, die er von Gott erhofft, sondern daß er eine Ausnahmestellung für die Christen als priesterliche Minderheit beansprucht.“<sup>226</sup>

Beide Punkte, die Rechtmäßigkeit der Existenz eines Heeres und die Legitimität eines Krieges, lassen sich außerdem durch weitere Texte aus *Contra Celsum* untermauern.

### Exkurs: Weitere Texte aus *Contra Celsum*

1. In der für diesen Zusammenhang wichtigen Stelle Cels. 4,82<sup>227</sup> schreibt Origenes, im Rahmen der Diskussion der „biblischen Anthropozentrik“<sup>228</sup> und der Frage der göttlichen Vorsehung<sup>229</sup>, von den Kriegen der Bienen und Ameisen.

Τάχα δὲ καὶ οἱ οἰονεὶ πόλεμοι τῶν μελισσῶν  
διδασκαλία ἔγκειται πρὸς τὸ δικαίους καὶ  
τεταγμένους πολέμους, εἴ ποτε δεοί, γίνεσθαι  
ἐν ἀνθρώποις.

„Vielleicht aber sind auch die sogenannten  
,Kriege der Bienen‘ als eine Unterweisung für  
die gerechte und geordnete Führung von Krie-  
gen bei den Menschen gegeben – wenn solche  
einmal notwendig sein sollten.“

(ÜS: C. Barthold)

Celsus hatte das bereits klassische Beispiel<sup>230</sup> der Bienen und Ameisen eingebracht, um die Überlegenheit der menschlichen Kultur über die tierische Schöpfung zu erweisen, da jene Städte bauen, eine Verfassung, Ämter und Regierungen hätten und Kriege führten.<sup>231</sup> Im Bemühen, diese Argumentation des Celsus zu widerlegen, führt Origenes unter anderem auch das hier zitierte Beispiel von der Vorbildlichkeit der Kriege der Bienen als Beispiele für „gerechte und geordnete“ Kriege unter Menschen an. B. Schöpf hat die Bedeutung dieses Textes treffend charakterisiert: „Aber, worauf es hier ankommt, ist das: Nach der zitierten Stelle müßte man sagen: Origenes rechnet mit der Möglichkeit gerechter Kriege unter den Menschen.“<sup>232</sup>

**226** KARPP, Stellung, 507.

**227** Zu Cels. 4,82 vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 70, der meint, Origenes habe in diesem Text „einen Ansatz gemacht, notwendige und gerecht geführte Kriege von frivolen und schlimmen zu unterscheiden“; außerdem CADOUX, *Christian Attitude*, 137 und 207; CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 258–259; KARPP, Stellung, 507; SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 222; HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 749; SWIFT, *War (ANRW)*, 854, Anm. 81; MAZZUCCO, *Origene*, 74; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 218.

**228** LONA, *Kelsos*, 261.

**229** Cels. 4,71–5,2; vgl. dazu LONA, *Kelsos*, 260–279; BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 68–70. Beide zeigen sehr gut auf, wie sehr Celsus und Origenes sich immer wieder auf die bereits klassische Diskussion zwischen der anthropozentrisch orientierten Stoa und dem auf das Ganze hin ausgerichteten Platonismus über diese Fragen beziehen. Celsus vertritt hier die platonische Position, Origenes die stoische.

**230** Vgl. LONA, *Kelsos*, 268, Anm. 349–357; und Origenes, *Contra Celsum* – Gegen Celsus, griech./dt., dritter Teilband, eingel. und komm. von Michael FIEDROWICZ, übers. von Claudia BARTHOLD, (*Fontes Christiani* 50,3), Freiburg i. Br. u. a. 2011, 828, Anm. 174, jeweils mit Belegen.

**231** Cels. 4,81; vgl. LONA, *Kelsos*, 268–269.

**232** SCHÖPF, *Tötungsrecht*, 222. Anders dagegen MAZZUCCO, *Origene*, 74, die in 4,82–83 keine Akzeptanz gerechter Kriege erkennt. Vielmehr mache sich Origenes um der Argumentation willen die Sichtweise seines Gegners zu Eigen und schlage diesen mit seinen eigenen Waffen. Er zeige damit auf, dass Celsus beim Versuch die Christen zu widerlegen, Werte, die alle Menschen teilen und die ihm

2. In Cels. 4,83<sup>233</sup> beklagt er sich dann darüber, dass die Argumentation des Celsus dazu beiträgt, „bei allen Menschen überhaupt die ‚Städte, Verfassungen, Ämter, Regierungen‘ und die für das Heimatland geführten ‚Kriege‘ abzuwerten“<sup>234</sup>. Diese Klage über die Abwertung von für die Heimat geführten Kriegen bestätigt das Verständnis seiner Aussage über die gerechten und geordneten Kriege, impliziert sie doch, dass diese Kriege ὑπὲρ τῶν πατρίδων grundsätzlich positiv zu sehen sind.<sup>235</sup> Auch wenn diese Bemerkungen in einem eindeutig polemischen Kontext stehen und vor allem dazu dienen, den Argumentationsgang des Celsus zu entkräften, zeigen sie in ihrer Beiläufigkeit doch etwas von der grundlegenden Haltung des Alexandriners zu diesen Fragen.<sup>236</sup> Origenes war ein viel zu präziser Denker, um an einer solchen Stelle aus Flüchtigkeit eine Position einzunehmen, die ihn im weiteren Verlauf seiner Schrift in schwerwiegende Widersprüche verwickeln würde.
3. Bereits in Cels. 2,30<sup>237</sup> scheint er außerdem vorauszusetzen, dass Kriege zwischen verschiedenen Staaten und Völkern unter gewissen Umständen eine Notwendigkeit darstellen, die erst durch die Vereinigung all dieser politischen Einheiten unter der Herrschaft Roms zu einem Ende gekommen ist. Auch hier wird in einer eher beiläufigen Bemerkung Krieg als – unter gewissen Umständen – nötig und daher wohl auch als gerechtfertigt angesehen, wenn auch die Überwindung dieser Notwendigkeit sicherlich in seinen Augen eine Verbesserung der Lage darstellt.
4. In Cels. 7,26<sup>238</sup> schließlich bietet Origenes eine instruktive Abhandlung zur Frage der Kriege der Israeliten im Alten Testament und ihrem Verständnis im Licht der mit Jesus begonnenen neuen Heilsordnung. Das Kapitel gehört in einen größeren Zusammenhang, in dem Origenes die Kritik

selbst am Herzen liegen, aufs Spiel setzt. Zu diesem Zweck nehme Origenes dessen Beispiel auf, spinne den Gedankengang weiter und unterscheide dabei – anders als in 8,73–74 – nicht zwischen der christlichen Sichtweise und derjenigen aller Menschen.

**233** Vgl. SCHÖPF, Tötungsrecht, 222; außerdem CADOUX, *Christian Attitude*, 207; MAZZUCCO, *Origene*, 74.

**234** Cels. 4,83: καὶ πάντων ἀνθρώπων, τὰς πόλεις καὶ τὰς πολιτείας καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἡγεμονίας καὶ τοὺς ὑπὲρ τῶν πατρίδων, πολέμους (ÜS: C. Barthold).

**235** Ob Origenes, wie SCHÖPF, Tötungsrecht, 222, meint, sogar seine „Glorifizierung“ zu beabsichtigen scheint, ist eher zweifelhaft.

**236** Gegen MAZZUCCO, *Origene*, 74.

**237** „Für die Ausbreitung der Lehre Jesu in alle Welt wäre die Existenz vieler Königreiche ein Hindernis gewesen, nicht nur aus den zuvor genannten (Gründen), sondern auch weil (Menschen) überall gezwungen gewesen wären Krieg zu führen und für die Heimat zu kämpfen. Das war vor der Zeit des Augustus und auch noch früher der Fall, als es zu einem Krieg wie beispielsweise dem der Peloponnesier und der Athener und auch anderer (Völker) untereinander kommen musste.“ / Ἦν δ' ἂν ἐμπόδιον τοῦ νερμηθῆναι τὴν Ἰησοῦ διδασκαλίαν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ πολλὰς εἶναι βασιλείας οὐ μόνον διὰ τὰ προειρημένα ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ἀναγκάζεσθαι στρατεύεσθαι καὶ ὑπὲρ τῶν πατρίδων πολεμεῖν τοὺς πανταχοῦ· ὃ τε ἐγένετο πρὸ τῶν Αὐγούστου χρόνων καὶ ἔτι γε ἀνωτέρω, ὅτε γε χρεία ἦν ὡς Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων εἶναι πόλεμον οὕτω καὶ ἐτέρων πρὸς ἐτέρους. (ÜS: AG im Anschluss an C. Barthold). Vgl. zu diesem Text HARNACK, *Militia Christi*, 70 und 82–84; CADOUX, *Christian Attitude*, 137 und 207; SCHÖPF, Tötungsrecht, 221–222; CASPARY, *Politics*, 131–132; HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 747; SWIFT, *War (ANRW)*, 854, Anm. 81; MAZZUCCO, *Origene*, 74; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 218. REEMTS, *Vernunftgemäßer Glaube*, 86 und 165–182, hier v. a. 177, stellt den Text in den größeren Zusammenhang der Widerlegung celsischer Einwände gegen die Behauptung, dass in Jesus der Gottessohn selbst gekommen sei.

**238** Zu diesem Text im vorliegenden Zusammenhang vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 70–71; CADOUX, *Christian Attitude*, 137; BANTON, *Early Church*, 212 (= Kirche und Krieg, 215–216); KARPP, *Stellung*, 507; SCHÖPF, Tötungsrecht, 222; HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 748–749 und 751; SWIFT, *War (ANRW)*,



des Celsus an der scheinbaren Widersprüchlichkeit von Altem Testament und Neuem Testament, von Mose und Jesus zurückzuweisen versucht.<sup>239</sup> Dieser Abschnitt wiederum steht im Zusammenhang mit dem Versuch des Celsus, die christliche Begründung des Hoheitsanspruchs Jesu als Gottessohn auszuhebeln<sup>240</sup>, die sich dazu unter anderem auf die Vorhersagen und Verheißungen alttestamentlicher Texte beruft<sup>241</sup>. Angesichts der Tatsache, dass Celsus hier einen neuralgischen Punkt christlicher Theologie attackiert, wundert es nicht, dass Origenes sich an eine ausführliche und scharfe Erwiderung macht.<sup>242</sup> Da Celsus selbst großes Gewicht auf den Unterschied zwischen der alttestamentlichen *lex talionis*, Auge um Auge, Zahn um Zahn<sup>243</sup>, und ähnlichen Gedanken einerseits und dem neutestamentliche Gebot des „die andere Wange Hinhalten“<sup>244</sup> sowie vergleichbarer Inhalte andererseits legt<sup>245</sup>, widmet Origenes am Ende seiner Überlegungen dem

---

854; MAZZUCCO, Origene, 81–84. Vorbereitet werden die hier vorgetragenen Gedanken u. a. bereits in Cels. 3,7–8.

**239** Cels. 7,18–26. Zur Kritik des Celsus in Cels. 7,18 vgl. LONA, Kelsos, 397–399, der diese in drei Punkten zusammenfasst: „1. Zieht man nur die Boten in Betracht, dann hat einer von ihnen die ihm aufgetragene Botschaft verfälscht, aber wer: Mose oder Jesus? 2. Überträgt man das Problem auf Gott, der beide gesandt hat, könnte man mit der Vergesslichkeit Gottes rechnen, der bei der Sendung des Sohnes schon vergessen hatte, was er dem Mose angeordnet hatte. 3. Eine weitere Erklärung auf der gleichen Basis wäre die Annahme, Gott habe seine eigenen Gesetze verworfen [...] und darum sendet er seinen Sohn mit ‚entgegengesetzten Bestimmungen.‘“

**240** Ab Cels. 6,69; vgl. dazu PICHLER, Streit, 161–163 und 283–284; LONA, Kelsos, 379–399.

**241** Ab Cels. 7,2.

**242** Cels. 7,19–26. Zur Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament bei Origenes vgl. VOGT, Kommentar Bd. 2, 17–19. Ebd., 17 beschreibt er treffend diese Verhältnisbestimmung und ihre Bedeutung für Origenes: „Origenes ist überzeugt, daß im Alten wie im Neuen Testament ein und derselbe Geist wirkt, aber nicht nur inspirierend, sondern lehrend, ja sogar, so müßte man sagen, offenbarend. [...] Als Offenbarungsdokumente stehen Altes und Neues Testament also auf der gleichen Stufe; trotzdem besteht ein großer Unterschied zwischen beiden; [...] Der entscheidende Unterschied besteht darin, daß die Juden ‚für Mose keinen Beweis zu bieten haben‘, während die Christen ‚aus dem Gesetz und den Propheten die Nachweise für Jesus‘ erbringen können; daraus aber ergibt sich die gänzlich unerwartete (paradoxe) Folge, daß die Beweise, die sich ‚für Jesus aus Gesetz und Propheten‘ entnehmen lassen, dann ihrerseits wieder beweisen, ‚das auch Mose und die Propheten (tatsächlich) Propheten Gottes waren‘.“ Angesichts dieser wechselseitigen Bestätigung beider Testamente muss Origenes viel daran gelegen sein, den Vorwurf der Widersprüchlichkeit oder sogar Inkompatibilität auszuräumen.

**243** Ex 21,24: ὁφθαλμὸν ἀντὶ ὁφθαλμοῦ, ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος, χεῖρα ἀντὶ χειρός, πόδα ἀντὶ ποδός / „Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß“ (ÜS: LXX Deutsch).

**244** Nach Mt 5,38–39; Lk 6,29.

**245** Cels. 7,18: „Hierauf sagt Celsus Folgendes: ‚Werden sie nicht noch jenen Punkt überdenken? Wenn die Propheten des Gottes der Juden vorhersagten, dass dieser der Sohn jenes (Gottes) sein werde, wie kann dann dieser Gott durch Mose als Gesetz anordnen, man solle reich werden, herrschen, die Erde erfüllen, die Feinde Mann für Mann ermorden und ihren ganzen Volksstamm töten, was ja auch er selbst, wie Mose sagt vor ihren Augen tut? [...] Sein Sohn allerdings, der Mann aus Nazareth, ordnet Gesetze an, die dazu im Gegensatz stehen: Für den Reichen soll es keinen Zutritt zum Vater geben, auch nicht für den Machtliebenden oder für den, der Anspruch auf Weisheit und Ruhm erhebt [...] und dem, der einmal zugeschlagen hat, solle man sich nochmals zum Schläge darbieten.‘“ / Ἐξῆς δὲ τούτοις τοιαῦτα φησὶν ὁ Κέλσος: ‚Ἐκεῖνο δ’ οὐκ ἐνθυμηθήσονται ἄλιν; Εἰ προεῖπον οἱ τοῦ Ἰουδαίων θεοῦ προφῆται τοῦτον ἐκεῖνον παῖδα ἐσόμενον, πῶς ἐκεῖνος μὲν διὰ Μωϋσέως νομοθετεῖ πλουτεῖν καὶ δυναστεύειν καὶ καταπιμπλάναι τὴν γῆν καὶ καταφονεύειν τοὺς πολεμίους ἡβηδὸν καὶ παγγενεῖ



„Unterschied der Lebensform“ zwischen dem Gottesvolk des Alten Testaments, das „früher nach dem mosaischen Gesetz“ lebte, und dem der christlichen Heilszeit, das „nach der Lehre Jesu“<sup>246</sup> lebt, den hier zu behandelnden längeren Abschnitt. Um diesen Unterschied zu erklären, bedient er sich – ähnlich Tertullian – heilsgeschichtlicher Überlegungen. Im Alten Testament sei das Gottesvolk, nämlich Israel, tatsächlich ein Volk mit einem eigenen Staatswesen und einem dazugehörigen Land gewesen.<sup>247</sup> Daher sei es unumgänglich gewesen, dass sie damals auch das Recht zur Kriegführung und andere Rechte gehabt hätten, denn hätte man ihnen das Recht wegnehmen wollen,

[...] τὸ ἐπεξιέναι τοῖς πολεμίοις καὶ στρατεύεσθαι ὑπὲρ τῶν πατρίων καὶ ἀναιρεῖν ἢ ὅπως ποτὲ κολάζειν τοὺς μοιχεύσαντας ἢ φονεύσαντας ἢ τι τῶν τοιοῦτοις παραπλησίων πεποιθότας, οὐδὲν λείπεται ἢ τὸ ἄρδην αὐτοὺς ἀθρόως ἀθρόως ἀπολέσθαι, ἐπιτιθεμένων τῶν πολεμίων τῷ ἔθνει, ὡς ὑπὸ τοῦ ἰδίου νόμου ἐκνευρισμένων καὶ κωλυομένων ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίους.<sup>248</sup>

„ihre Feinde zu bekämpfen und für ihre Heimat in den Krieg zu ziehen und die Ehebrecher, Mörder oder ähnliche Übeltäter zu vernichten oder irgendwie zu bestrafen, so wären sie zu Zeiten feindlicher Übergriffe auf ihr Volk vollständig zugrunde gegangen, da sie vom eigenen Gesetz geschwächt und an der Abwehr der Feinde gehindert worden wären.“  
(ÜS: AG nach C. Barthold)

Dann aber hätte die Vorsehung eine Fortführung dieser Ordnung nicht mehr gewollt. Sie habe daher die Stadt Jerusalem samt dem Tempel der Juden zerstört<sup>249</sup>, dagegen das Evangelium gegeben und dem Christentum Wachstum geschenkt, durch das Heiden aus unterschiedlichen Völkern zu einem neuen Gottesvolk berufen wurden. Mit der neuen Heilszeit sei somit aber auch eine neue Heilsordnung angebrochen, in der das Gottesvolk der Christen eben keinen eigenen Staat mehr besitzen sollte und daher auch keine politische Ordnung mit Justiz- und Heerwesen benötigte. Die Christen als Gottesvolk der neuen Heilszeit, das nach dem Evangelium lebt, so lässt sich folgern, strafen also keine Verbrecher mehr und führen auch keine Kriege. Hat man noch die Stelle Cels. 2,30 im Kopf, so wird auch deutlich, warum sie das nicht mehr nötig haben. Denn die göttliche Vorsehung hat doch das Römische Reich zur einigenden Macht für alle Völker der Oikumene gemacht, das diese Funktionen in einer geeinten Völkerwelt ausführt. In dem Schutz dieses Reiches kann das Gottesvolk der Christen darauf verzichten, solche Aufgaben auszuführen.<sup>250</sup>

κτείνειν, ὅπερ καὶ αὐτὸς ἐν ὀφθαλμοῖς τῶν Ἰουδαίων, ὡς φησι Μωϋσῆς, ποιεῖ [...] ὁ δ' υἱὸς ἄρα αὐτοῦ, ὁ „Ναζωραῖος“ ἄνθρωπος, ἀντινομοθετεῖ μηδὲ παρρητιὸν εἶναι πρὸς τὸν πατέρα τῷ πλουτοῦντι ἢ φιλαρχιῶντι ἢ σοφίας ἢ δόξης ἀντιποιοιμένῳ [...] τῷ δ' ἅπαξ τυπτήσαντι παρέχειν καὶ αὐθις τύπτειν;“ (ÜS: C. Barthold).

**246** Cels. 7,26: περὶ τῆς διαφόρου πολιτείας [...] κατὰ Μωϋσέα πρότερον [...] κατὰ τὴν Ἰησοῦ διδασκαλίαν (ÜS: C. Barthold).

**247** Cels. 7,26: [...] σύστημα ἴδιον πολιτείας καὶ χώρας ἐχόντων [...].

**248** Cels. 7,26.

**249** Ähnliche Überlegungen finden sich auch in comm. in Mt. 10,21.

**250** Ob man dagegen mit BIGELMAIR, Beteiligung, 171, aus diesem Text folgern kann: „In dem Staate, der Origenes vor Augen schwebt, wird Kriegsdienst überhaupt nicht mehr nötig sein.“, dürfte zweifelhaft sein. Denn Origenes steht hier ja gerade kein christlicher Staat vor Augen. Und auch in Cels. 7,68, die A. Bigelmaier mit Cels. 7,26 verbindet, formuliert er wahrscheinlich keine realistische Erwartung eines christlichen Reiches (s. oben S. 290 f.). Ähnlich meint auch MAZZUCCO, Origene, 83–84, Origenes sehe in seiner Gegenwart überhaupt keinen Platz für Kriege mehr. Krieg sei eine Sache der Vergangenheit, eine Sache der alten Israeliten und der alten Heiden, Athener und Peloponnesier, vor Augustus. Er denke deshalb für die Gegenwart und die Zukunft auch überhaupt nicht über die Möglichkeit

Kriege sind also auch für Origenes eine Notwendigkeit und der Kaiser hat jedes Recht, sie zu führen, wenn sie zum Schutz des Reiches und seiner Bewohner notwendig, gerecht und geordnet sind. Es ist weiter klar, dass Origenes eine Beteiligung der Christen an diesen – gerechten<sup>251</sup> – Kriegen und dem damit verbundenen Vernichten (ἀναιρεῶ, καταρῶ) der Feinde grundsätzlich befürwortet, wenn auch in einer anderen Funktion als derjenigen der Soldaten.<sup>252</sup> Trotz dieser anderen Funktion nehmen sie in ihrer priesterlichen Rolle aber in ‚geistlicher‘ Art und Weise an den Kämpfen teil und ihre Gebete werden ja sogar als noch effektiver als die Waffen der Soldaten betrachtet. So hält H. von Campenhausen zu Recht fest: „Origenes versteht die Ablehnung des Kriegsdienstes also nicht als eine Weigerung der Kirche, an der Verteidigung des Reiches mitzuarbeiten. [...] Aber es geschieht in einer anderen, mittelbaren und geistlichen Weise.“<sup>253</sup> Aus diesem Grund sollte man diesen Text nicht, wie aber bei einem großen Teil der modernen Forschung der Fall, als einen Beleg für den Pazifismus des Origenes lesen.<sup>254</sup>

---

gerechter Kriege nach, sondern wolle vielmehr die Möglichkeit eines Krieges abschaffen. Auch das scheint über den Aussagegehalt der Texte hinauszugehen.

**251** Für die Bedeutung dieser Qualifikation vgl. das dreimalige δικαίως, wenn er über die Gebete der Christen schreibt, es seien „[...] an Gott gerichtete[] Gebete für die Verteidiger der gerechten [δικαίως] Sache und für den rechtmäßigen [δικαίως] Herrscher kämpfen, damit alles bezwungen werde, was sich den Vertretern der gerechten [δικαίως] Sache feindlich entgegensetzt“ / [...] πρὸς θεὸν εὐχῶν ὑπὲρ τῶν δικαίως στρατευομένων καὶ ὑπὲρ τοῦ δικαίως βασιλεύοντος, ἵνα τὰ ἐναντία πάντα καὶ ἐχθρὰ τοῖς δικαίως πράττουσι καταρῶν (Cels. 8,73; ÜS: AG nach C. Barthold). Noch deutlicher hätte Origenes auf das Gewicht dieses Aspekts kaum hinweisen können. Vgl. KARPP, Stellung, 507: „Origenes erkennt also im Bereich des gegebenen staatlichen Lebens die Tatsache ja die Unvermeidlichkeit der Kriege an. Er zieht sie aber aus der Schicksalhaftigkeit in die sittliche Betrachtung hinein, indem er – vor den zitierten Sätzen – von der ‚gerechten Sache‘ und dem ‚rechtmäßigen König‘ spricht, für deren Sieg die Christen beten.“ Leider bietet er nirgends Kriterien, um einen Krieg als gerecht zu erweisen. Vgl. auch CADOUX, Christian Attitude, 137 und 207–208; BORRET, Contre Celse 4, 346–347, Anm. 1; HELGELAND, Christians (ANRW), 749; HUNTER, Church, 174–175. Wenn HORNUS, Politische Entscheidung, 84, Anm. 185, nur fragt, „Wie ist dieses ‚rechtmäßig‘ zu verstehen?“, und dann auf J. Cadoux verweist, ohne eine eigene Antwort zu bieten, so weicht er damit dieser Stelle in unzulässiger Weise aus. MAZZUCCO, Origene, 69–72, hält dagegen fest, dass Origenes den Verweis auf die gerechten Unternehmungen des Kaisers von Celsus übernehme, um daraufhin zwei Vorstellungen von Gerechtigkeit zu kontrastieren: „si tratta della stessa idea di giustizia?“ (ebd., 69). Origenes verbinde die Qualifikation als δικαίως im Folgenden so deutlich mit dem gewaltlosen Verhalten der Christen, dass es sich nur auf dieses beziehen könne und nicht auf den Krieg, den der Kaiser und sein Heer führen.

**252** GEERLINGS, vorkonstantinische Kirche, 13, spricht hier treffend von einer „Arbeitsteilung“ bzw. einer „arbeitsteiligen Kooperation von Heiden und Christen“.

**253** CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 259; vgl. GEERLINGS, vorkonstantinische Kirche, 12–13; außerdem HUNTER, Church, 174: „[...] Origen freely admits that there is such a thing as a righteous emperor and such a thing as a righteous or just cause for war. Furthermore, Origen sees the Christian taking an active role in the battle for justice, but only in a nonviolent way. The Christian participates in the defense of political society by prayer, thereby going to the root of the problem.“

**254** Anders dagegen z. B. CADOUX, Christian Attitude, 137: „All these passages [8,73; 3,7 und 7,26; 2,30; 4,82 AG] but the last explicitly refer to the warfare of some set of non-Christians: and in the last there is no indication that Origenes has Christians in mind. When the fact is once clearly grasped that his

Es kann ebenfalls nicht behauptet werden, der Text schließe jeglichen Heeresdienst von Christen kategorisch aus oder belege gar, dass Origenes noch zu seiner Zeit nichts von Christen in den kaiserlichen Armeen gewusst habe.<sup>255</sup> Denn einerseits weist er ausdrücklich lediglich eine freiwillige Meldung von Christen zum Kriegsdienst zurück, sagt aber kein Wort über Soldatenkonvertiten. Andererseits sind christliche Soldaten in der Mitte des 3. Jhds. n. Chr. bereits zu gut belegt, wie sogleich gezeigt

---

allusions to justifiable wars are always, either explicitly or implicitly, to wars waged by non-Christians, many of the criticisms levelled at his teaching will be seen to rest on a misapprehension.“ Darum betrachtet er Origenes trotz der Anerkennung gerechter Kriege als christlichen Pazifisten. Er unterschätzt aber das Gewicht dieser Anerkennung wie auch das Gewicht, das Origenes der, wenn auch anders gearteten, Beteiligung der Christen an den Kriegen des Kaisers beimisst. Für diesen Text als ein Musterbeispiel des urchristlichen Pazifismus bzw. zumindest des urchristlichen Verbots des Soldatenberufs vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 31 und 70–71; CADOUX, *Christian Attitude*, 129, 131, 139 und 141; RYAN, *Rejection*, 20; CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 259–260, der allerdings vorsichtig nur von einem „leise[n], pazifistische[n] Unterton“ spricht, „der als solcher nicht aus der Bibel, sondern aus dem spätplatonischen Spiritualismus stammt.“; KARPP, *Stellung*, 507; HORNUS, *Politische Entscheidung*, 154; CASPARY, *Politics*, 126–128, der (ebd., 126) zu *Contra Celsum* sogar meint: „The pacifism of the Christians as a people, he insists in that work, is indeed their most noticeable characteristic.“; TRIGG, *Bible and Philosophy*, 235–236; SWIFT, *Views*, 257–258; MAZZUCCO, *Origene*; SHEAN, *Soldiering*, 232; SIDER, *Killing*, 67. Mit Recht wendet sich HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 751, dagegen, hier eine pazifistische Haltung erkennen zu wollen: „If Origen had bloodshed in mind when he prohibited enlistment, he would not have said that Christians should pray for the emperor’s success in just wars; he was too consistent a thinker to let such a contradiction escape him.“ Außerdem weist er zu Recht darauf hin, dass Origenes im Fall der städtischen Ämter (Cels. 8,75) analog argumentiert, obwohl es dort nicht um die Frage von Gewaltanwendung und Töten geht. Darauf wird noch zurück zu kommen sein. Ebenso BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 220: man wird die Haltung des Origenes „nicht unbedingt als pazifistisch ansehen können.“ Vgl. auch HUNTER, *Church*, 174–175: „an ambiguous legacy“ (ausführlicher s. oben S. 297, Anm. 225).

**255** So aber explizit BAINTON, *Early Church*, 193 (= *Kirche und Krieg*, 192): „The section most disinclined to military service appears to have been the Hellenistic East. Such may be inferred [...] from the testimony of Celsus [...]. Origen of Alexandria [...] reveals that in the territory of his acquaintance the situation had not altered. [...] Origen through his travels was able to speak not only for Egypt, but also for Palestine, Greece, and Asia Minor.“ Vgl. auch ebd., 196 (= *Kirche und Krieg*, 195), wo er meint, Celsus und Origenes bezeugten eine „total abstinence for the period up to A.D. 250“ für den Osten. Erst um die Mitte des 3. Jhds. n. Chr. habe es in dieser Frage einen Wendepunkt gegeben, wie er aus einer Grabinschrift zweier christlicher Soldaten aus Phrygien (RAMSAY, *Cities Bd.* 1,2, 717–718, Nr. 651) folgert. Ebenso noch in BAINTON, *Attitudes*, 69–70. Gegen diese Sicht der Dinge sprechen neben den in Kürze zu besprechenden Aspekten einige grundsätzliche Überlegungen: 1.) R. Bainton übersieht völlig die im Folgenden dargestellte Beleglage – soweit sie ihm schon bekannt war – bzw. setzt sie nicht zu den Aussagen des Origenes in Beziehung. Diese Belege zeigen aber, dass die phrygische Inschrift nicht einen Wendepunkt markiert, sondern sich vielmehr in das vorliegende Gesamtbild für diese Zeit einfügt. 2.) Seine Konzentration gerade auf den Osten steht im eklatanten Widerspruch zur Beleglage. Es ist R. Bainton selbst, der (BAINTON, *Early Church*, 194 [= *Kirche und Krieg*, 193]; vgl. BAINTON, *Attitudes*, 70), festhält: „But the most indisputable and persistent tradition of Christian sanction for participation in warfare comes from the eastern provinces.“ Als für die Zeit des Origenes relevante Belege führt er die bereits diskutierte Geschichte der Donnerlegion sowie die Bekehrung des syrischen Fürsten Abgar IX. von Edessa zu Christentum an.

werden wird. Es stellt sich angesichts dieser Beleglage vielmehr die Frage, warum er gegenüber Celsus nicht – wie bereits Tertullian im *Apologeticum*<sup>256</sup> – auf die Christen, die es zu seiner Zeit im Heer gibt, hinweist. Damit hätte er doch den Vorwürfen des Celsus schnell und einfach ihre Spitze nehmen können.<sup>257</sup> Dass er nichts von christlichen Soldaten wusste beziehungsweise dass es in seinem Umfeld keine gab, ist schlicht unvorstellbar. Vielmehr muss Origenes von ihnen gewusst, wenn nicht sogar einige von ihnen gekannt haben.<sup>258</sup> Dafür sprechen folgende Überlegungen<sup>259</sup>:

1. Tertullian wusste schon rund 40–50 Jahre früher von einer substantiellen Zahl christlicher Soldaten in Nordafrika und Rom. Außerdem bezeugt er in der Regenwundererzählung die Anwesenheit von Christen in einer Legion aus dem ostanatolischen Raum bereits in den 170er Jahren n. Chr. Dass diese Geschichte auch im Osten des Reiches bekannt war, wird aus zwei schlichten Tatsachen deutlich: Sie handelt von Christen in einer im Osten (Melitene) stationierten Legion. Eusebius hat sie aus einer Schrift des kleinasiatischen Bischofs und Apologeten Apollinaris von Hierapolis in seine Kirchengeschichte übernommen<sup>260</sup>.
2. Auch Cyprian bezeugt für die 30er und 40er Jahre des 3. Jhds. n. Chr. die Anwesenheit von Christen im Heer.<sup>261</sup>
3. Bereits Clemens Alexandrinus kannte – wie im letzten Kapitel festgestellt – sehr wahrscheinlich christliche Soldaten in größerer Zahl in Alexandria und Ägypten in der Zeit um 200 n. Chr. Zugleich bezeugt er, dass deren Existenz auch in der christlichen Gemeinde Alexandrias bekannt und anerkannt war.
4. Es ereigneten sich gerade in Alexandria während der decischen (249–251 n. Chr.)<sup>262</sup> und valerianischen (257–260 n. Chr.)<sup>263</sup> Verfolgung Soldatenmartyrien. Von ersterer berichtet Bischof Dionysius von Alexandria in seinem Brief an Fabius, der bei Eusebius überliefert ist.<sup>264</sup> Letztere ist ebenfalls durch Dionysius

<sup>256</sup> Tert. Apol. 37,4–5; 42,1–3; siehe dazu oben S. 56 ff. und 61 ff.

<sup>257</sup> So auch BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 221, Anm. 213.

<sup>258</sup> So auch ausdrücklich BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 220–221: „Die ganze Argumentation des Origenes scheint nun im eklatanten Widerspruch zu dem unbezweifelbaren Faktum christlicher Soldaten und vielleicht ganzer christlicher Truppenteile in der Mitte des dritten Jahrhunderts zu stehen.“ Bereits CADOUX, *Christian Attitude*, 140, war zu dieser Einsicht gekommen.

<sup>259</sup> SIDER, *Killing*, 185–190, gibt ebenfalls einen instruktiven Überblick über die Beleglage. Er unterschätzt allerdings die Bedeutung einiger Texte bei Clemens Alexandrinus.

<sup>260</sup> Euseb. hist. eccl. 5,5,4. SHEAN, *Soldiering*, 191, fragt sogar, ob die Weiterverbreitung der christlichen Version des ‚Regenwunders im Quadenland‘ nicht durch das Bemühen motiviert war, „to counteract some of the anti-patriotic charges being leveled by pagan critics of the church“, wie er sie bei Celsus findet.

<sup>261</sup> Siehe oben S. 77 f., zu der wichtigen Stelle epist. 39,3.

<sup>262</sup> Vgl. dazu z. B. VOGT, *Christenverfolgung (RAC)*, 1184–1187; MOLTHAGEN, *Staat*, 61–84; HUTTNER, *Maximinus*, 204 und 208; PIETZNER, *Christen*, 994–999.

<sup>263</sup> Vgl. dazu z. B. VOGT, *Christenverfolgung (RAC)*, 1187–1188; MOLTHAGEN, *Staat*, 85–98; HUTTNER, *Maximinus*, 241–242; PIETZNER, *Christen*, 1000–1005.

<sup>264</sup> Hist. eccl. 6,41,16.22–23. Vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 75–78, der zu Recht festhält: „[...] gewiss ist, dass die ganze kleine Soldatenschar aus Christen oder aus christlich Gesinnten bestand, die im

bekannt, da er in seinem gleichermaßen bei Eusebius tradierten Brief an Domitius und Didymus davon erzählt.<sup>265</sup> Beide Verfolgungen fanden in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur Abfassung von *Contra Celsum* statt, die Existenz christlicher Soldaten wird in diesen Berichten aber unkommentiert als selbstverständlich vorausgesetzt. Daher kann kaum angenommen werden, dass es sich um ein dem Alexandriner Origenes völlig unbekanntes Phänomen gehandelt hat.<sup>266</sup> Die Martyrien bestätigen vielmehr das aus den Schriften des Clemens gewonnene Bild für die Zeit, in der die Abfassung von *Contra Celsum* ungefähr anzusetzen ist.

5. Das sogenannte Martyrium des *optio ad spem ordinis* Marinus<sup>267</sup> ereignete sich nur ca. 10 Jahre nach dem Tod des Origenes in Cäsarea, gerade an dem Ort also, an dem dieser etwa 13 Jahre vorher *Contra Celsum* verfasst hatte. Auch in dieser Geschichte wird ein christlicher Soldat, sogar ein *optio* unkommentiert als normal vorausgesetzt. Das Verhalten des Bischofs von Cäsarea lässt ebenfalls keine grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber christlichen Soldaten erkennen.
6. Sollte sich die 2005 in Megiddo in Israel gefundene Gaianus-Inschrift tatsächlich, wie von den Ausgräbern in ihrem vorläufigen Grabungsbericht vorgeschlagen<sup>268</sup>, in die Zeit um etwa 230 n.Chr. datieren lassen, wäre das ein weiterer wichtiger Beleg. Allerdings ist diese Datierung umstritten und der endgültige Grabungsbericht steht noch aus.<sup>269</sup>

---

kritischen Fall auf die Seite der Christen traten. Da man zum Schutz einer gegen Christen gerichteten Gerichtsverhandlung doch nicht absichtlich christliche Soldaten ausgewählt haben kann, so zeigt diese Geschichte, wie verbreitet die christliche Religion in dieser alexandrinischen Truppe damals gewesen sein muss und wie entschlossen diese christlichen Soldaten waren, ihre Religion der militärischen Disziplin überzuordnen. Diese kleine Episode spricht Bände [...]; außerdem BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 201–202 und 221; SHEAN, *Soldiering*, 193; SIDER, *Killing*, 159–160.

<sup>265</sup> Hist. eccl. 7,11,20. Vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 78; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 202 und 221.

<sup>266</sup> Man darf nicht annehmen, dass Origenes nach seiner Übersiedlung nach Cäsarea den Kontakt zur alexandrinischen Gemeinde völlig abgebrochen hätte. Vielmehr stand er weiterhin mit kirchlichen Kreisen Alexandrias in Verbindung und möglicherweise noch aus den späten 240er Jahren n.Chr. ist ein Brief an ‚Seine Freunde in Alexandria‘ bekannt. Vgl. NAUTIN, *Origène*, 161–172, 412 und 437–438, der den Brief in diese Zeit ansetzt. CROUZEL, *Origen*, 20, dagegen meint, er sei schon von Athen aus in den frühen 230 Jahren n.Chr. geschrieben worden.

<sup>267</sup> Euseb. hist. eccl. 7,15. Vgl. HARNACK, *Militia Christi*, 78–80; HELGELAND, *Christians* (ANRW), 774; KERESZTES, *Government II* (ANRW), 377–378; BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 202–204 und 221–222; HUTTNER, *Maximinus*, 257, Anm. 184; PIETZNER, *Christen*, 1005, Anm. 193; SHEAN, *Soldiering*, 196–198. Siehe außerdem oben S. 156 f.

<sup>268</sup> TEPPER, *Yotam*; DI CAMPAGNANO SEGNI, *Leah*, *A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar Othnay (Legio) – Excavations at the Megiddo Prison 2005*, Jerusalem 2006, v. a. 34–35 und 46–53.

<sup>269</sup> Zur Gaianus-Inschrift vgl. weiter RIESNER, Rainer, *What does Archaeology Teach us about Early House Churches?* In: TTK 78/3–4, (2007), 159–185, hier 165–170, der diese zeitliche Ansetzung zumindest für möglich hält; ADAMS, Edward, *The Ancient Church at Megiddo – The Discovery and an Assessment of its Significance*. In: ExpT 120/2, (2008), 62–69, v. a. 65–66, zur Datierung, wo er auch kritische Stimmen anführt, die für eine Datierung ins frühe 4. Jhd. n.Chr. votieren; für eine solche spätere Datierung der Inschrift plädiert auch MARKSCHIES, Christoph, *Was lernen wir über das frühe*

7. Origenes war weit gereist – unter anderem hatte er sich in Alexandria, Rom, Athen, Antiochia, dem römischen Arabien und Ephesus aufgehalten<sup>270</sup> – und kannte die Welt des Römischen Reiches besser als viele andere Kirchenschriftsteller dieser Zeit. Es ist schlicht nicht vorstellbar, dass er angesichts der angeführten Belege nichts von der Existenz christlicher Soldaten wusste. Gerade für Rom ist mit großer Sicherheit anzunehmen, dass es zur Zeit des Origenes christliche Soldaten gab. So führt R. Bainton<sup>271</sup> selbst unter Verweis auf J. Cadoux eine römische Inschrift aus dem Jahr 217 n. Chr.<sup>272</sup> als Beleg an. Ebenso weist er darauf hin<sup>273</sup>, dass von den acht christlichen Soldateninschriften, die er als vorkonstantinisch anerkennt und von denen immerhin zwei von ihm sogar dem 2. Jhd. n. Chr. zugewiesen werden, ganze sechs aus Rom stammen.<sup>274</sup> Außerdem hat sich bereits gezeigt, dass die Episode aus Tert. coron. 1 mit ziemlicher Sicherheit im Rom des frühen 3. Jhds. n. Chr. spielt.<sup>275</sup>
8. Eine noch zu besprechende Stelle in comm. ser. in Mt. 102 zu Mt 26,52 scheint die Existenz christlicher Soldaten geradezu vorauszusetzen<sup>276</sup>, ein ebenfalls noch zu

---

Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes. In: ZAC 11, (2008), 421–447, hier 432–442, v. a. 439.

**270** Siehe oben S. 263f.

**271** BAINTON, *Early Church*, 192–193 (= Kirche und Krieg, 191); BAINTON, *Attitudes*, 69

**272** CIL VI 8498 (= ROSSI, Giovanni B., *Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, Bd. 1, Rom 1857–1861, 9–10, Nr. 5 = MARUCCHI, Orazio, *Christian Epigraphy, An Elementary Treatise, with a Collection of Ancient Christian Inscriptions mainly of Roman Origin*, Cambridge 1912, 225, Nr. 259 und 259a). Es handelt sich um die Grabinschrift des M. Aurelius Prosenes. Zu dieser Inschrift vgl. auch WISCHMEYER, Wolfgang, *Griechische und lateinische Inschriften zur Sozialgeschichte der Alten Kirche*, (Texte zur Kirchen- und Theologieggeschichte 28), Gütersloh 1982, 32–33; LAMPE, Christen, 278–282 und 454; LAMPE, *Christians at Rome*, 330–334.

**273** BAINTON, *Early Church*, 192–193 (= Kirche und Krieg, 191–192).

**274** Zu diesen Inschriften vgl. den Überblick bei HELGELAND, *Christians* (ANRW), 791, der weitere hinzufügt; außerdem SHEAN, *Soldiering*, 183–188; und die Zusammenstellung in englischer Übersetzung samt knappem Kommentar bei SIDER, *Killing*, 145–151. Hinzuzufügen wären außerdem CIL VI 2873 = ILCV 398 B und CIL VI 2610 + 32654 = ILCV 2199, in denen jeweils ein Zenturio der *cohors X urbana* und ein Soldat der *cohors VI praetoriana* nachgewiesen sind (vgl. GUYOT/KLEIN (Hrsg.), *Christentum* Bd. 2, 66–67, mit Kommentar ebd., 279–280). Es handelt sich dabei um Grabinschriften und BAINTON, *Early Church*, 193 (= Kirche und Krieg, 191), verweist zu Recht darauf, dass sie „as such prove that the Christian communities where these men were buried did not prohibit the recording of the military profession upon their tombs.“ Wie seine etwas gewundene Formulierung andeutet, handelt es sich um eine Entwicklung, die R. Bainton kritisch sieht (vgl. ebd., 193–194 [= Kirche und Krieg, 192–193]). Positiver drückt es SHEAN, *Soldiering*, 185, aus: „In fact, the very existence of Christian epitaphs which proudly report the military career of the deceased would also suggest that the Christian communities these men belonged to not only did not exclude military men from their membership but also did not regard military service as objectionable or inconsistent with their understanding of Christian ethics.“ Vgl. bereits SWIFT, *War* (ANRW), 862.

**275** S. oben S. 107f.

**276** Vgl. CASPARY, *Politics*, 90–91; SWIFT, *Views*, 285.



behandelnder, in einer Katene zu Mt 26,52<sup>277</sup> überlieferter Kommentar sogar die Legitimität des Heeresdienstes im Frieden. Beide Texte zeigen, was die anderen angeführten Belege schon wahrscheinlich gemacht haben: Origenes wusste von christlichen Soldaten zu seiner Zeit.

Nimmt man all das zusammen, ist es tatsächlich erstaunlich, dass Origenes in seiner Erwiderung nicht, gleich Tertullian, einfach auf solche christlichen Soldaten im römischen Heer hinweist. Eine Erklärung dieser Spannung zwischen der Realität einerseits und der Antwort des Origenes andererseits muss die aufgezeigte Beleglage zwingend berücksichtigen. Zugleich besteht die begründete Hoffnung, dass eine befriedigende Lösung dieser so auffälligen und inhaltlich schwerwiegenden Spannung auch wichtige Hinweise für das Verständnis der gesamten Passage Cels. 8,69–75 bieten kann.

In der bisherigen Forschung wurden einige mehr oder weniger tragfähige Vorschläge für eine solche Lösung – so die Spannung überhaupt als solche empfunden beziehungsweise thematisiert wurde! – gemacht:

1. Auf die These R. Baintons, dass Origenes das völlige Fehlen von Christen in den Heeren des Ostens bezeuge, sowie auf ihre mangelnde Haltbarkeit angesichts der Beleglage wurde bereits hingewiesen. Zumindest ähnlich, wenn auch behutsamer versucht R.J. Sider<sup>278</sup> diese Spannung zu lösen. Er meint, Origenes habe sicherlich von der Existenz einiger weniger christlicher Soldaten gewusst, es könnte sich aber eben nur um wenige gehandelt haben. Dass Origenes „could simply accept Celsus’s generalization about AD 250“<sup>279</sup> lasse sich nur erklären, wenn es nicht viele Christen im Heer gegeben habe. Denn „his general response to Celsus makes little sense unless their numbers were relatively small.“<sup>280</sup>
2. J. Cadoux meint einerseits, dass Origenes die 70 Jahre alte Behauptung des Celsus, „that Christians did as a body refuse to serve in the army and to hold magistracies“, akzeptiere und selbst so spräche „as if he was not aware that Christians ever took any other line“<sup>281</sup>. Andererseits aber könne man ihn nicht so verstehen, als habe er nicht von christlichen Soldaten gewusst, dem würden die weiteren Belege klar widersprechen. Man könne ihm aber auch keine Unehrllichkeit vorwerfen, als

<sup>277</sup> Frg. Mt. 537 Klostermann (Origenes, Werke 12,1, Matthäuserklärung 3 – Fragmente und Indices 1, hrsg. von Erich KLOSTERMANN, (GCS 41,1), Berlin 1941, 219).

<sup>278</sup> SIDER, Killing, 67, 186 und 189.

<sup>279</sup> Ebd., 189; vgl. auch ebd., 176: „If Origen had thought either that many Christians currently served in the Roman army or that they should, he would obviously have simply corrected Celsus’s misinformed views. Instead, Origen simply accepts Celsus’s view of Christian behavior and explains why it is for the best.“

<sup>280</sup> Ebd., 186. R.J. Sider scheint die sich den Belegen für christliche Soldaten spiegelnde Realität im Licht der – hochgradig interpretationsbedürftigen – Aussagen des Celsus und des Origenes deuten zu wollen. Es scheint aber sinnvoller, die Aussagen der beiden Autoren stattdessen im Licht der Belege zu interpretieren.

<sup>281</sup> CADOUX, Christian Attitude, 139–140.



hätte er absichtlich verschwiegen, wovon er wusste, denn „the dishonesty would have been so patent as to serve no purpose“<sup>282</sup>. Stattdessen zeigten seine Ausführungen, dass „even at this date, the middle of the third century, the predominant opinion among Christians was that their religion forbade them to serve in the legions.“<sup>283</sup> Origenes habe also sein eigenes Ideal – und das vieler christlicher Zeitgenossen – wiedergegeben, anstatt auf die Realitäten in den Heerlagern hinzuweisen.

3. J. Helgeland geht nicht auf das hier festgestellte Problem ein, gibt aber zumindest einige Hinweise, wie seine Antwort möglicherweise lauten könnte.<sup>284</sup> Zum einen sei es das primäre Anliegen des Origenes, dass Christen dem Kaiser keine falsche, weil ihnen religiös verbotene Loyalität schwören.<sup>285</sup> Es geht also auch in der Frage des Soldatendienstes um die richtige Haltung dem Kaiser gegenüber. Zum anderen sei seiner Ansicht nach der geistliche Heeresdienst der Christen ohnehin effektiver als derjenige der Soldaten auf dem Schlachtfeld. Somit wäre also auch das Argument, Christen würden sich nicht einbringen und wären illoyal Kaiser und Reich gegenüber, mehr als nur widerlegt. Beide Aspekte sieht J. Helgeland völlig richtig und ihm ist an dieser Stelle auch zu folgen. Er verbindet diese Bruchstücke aber nicht ausreichend zu einem Gesamtbild, um die Antwort des Origenes verstehen zu können. Außerdem entgeht ihm das Problem des Schweigens des Origenes über im Heer dienende Christen und somit kann er darauf keine letztlich befriedigende Antwort geben.
4. J. Shean dagegen sieht die Antwort des Origenes nicht allzu weit von derjenigen des Tertullian entfernt.<sup>286</sup> Letztlich wiesen beide darauf hin, dass die Christen ihre Pflicht dem Kaiser gegenüber auch im Krieg erfüllten, nur dass Tertullian sie auch konkret im Heer verortet, während Origenes sie einen geistlichen Kriegsdienst leisten lässt. Allerdings sieht er auch einen entscheidenden Unterschied:

„[...] so, in the case of Origen, military service was to be avoided since one could do better service to the state by praying for the active intervention of God in human affairs. Others, such as Tertullian, saw no problem with Christians engaging in all forms of public service, including armed conflict if it served a just cause.“<sup>287</sup>

---

**282** CADOUX, *Christian Attitude*, 140.

**283** CADOUX, *Christian Attitude*, 140.

**284** HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 750 – 751. Er vergleicht die Antwort des Origenes mit der Tertullians und kommt zu dem Ergebnis (ebd., 746), dass die Antwort des Alexandrinerers völlig anders sei, wie die im *Apologeticum*, aber ähnlich der in *De corona*. Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt auch CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 259: „Origenes urteilt in dieser Hinsicht durchaus nicht anders als Tertullian. Die Christen haben auf Erden einen anderen Beruf als die Heiden.“

**285** HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 750.

**286** SHEAN, *Soldiering*, 232.

**287** SHEAN, *Soldiering*, 232. Auf die Problematik dieser Art pauschalisierender und teilweise widersprüchlicher Aussagen J. Sheans v.a. zu Tertullian wurde bereits hingewiesen (s. z.B. oben S. 40, Anm. 23 und S. 97, Anm. 315).

Auch J. Shean weist, soweit das aus seinen wenigen Sätzen ersichtlich ist, in die richtige Richtung. Allerdings ist er noch weiter von einer zufriedenstellenden Gesamtlösung entfernt als J. Helgeland.

5. H. Brennecke stellt, wie bereits festgehalten, sehr deutlich fest, dass es unmöglich ist, dass Origenes nichts von christlichen Soldaten gewusst haben kann.<sup>288</sup> Auch polemisiere er gar nicht gegen christliche Soldaten, wie beispielsweise Tertullian. Vielmehr gehe es ihm darum, auf der Grundlage „seiner besonderen Lehre vom Priestertum aller Getauften [...] den Vorwurf des Celsus zu entkräften.“<sup>289</sup> Die Frage aber, ob sich das christliche Bekenntnis und der Heeresdienst gegenseitig ausschließen, bleibe „am Ende [...] unbeantwortet“<sup>290</sup>.

Keine der vier erstgenannten Positionen kann die aufgezeigte Spannung zufriedenstellend erklären. Vor allem diejenige von J. Helgeland bietet aber zumindest einzelne Ansätze, um in die richtige Richtung weiterzudenken. Über dessen Ausführungen hinausgehend bieten die Überlegungen von H. Brennecke eine Grundlage für eine sinnvolle Antwort auf die aufgeworfene Problemstellung, dürften aber noch etwas zu eng gefasst sein, was die Reichweite der Kritik des Celsus angeht.

Es soll daher an dieser Stelle ein Neuansatz versucht werden. Dieser Neuansatz wird die Anregungen von J. Helgeland und vor allem von H. Brennecke aufnehmen und versuchen, sie weiterzuentwickeln sowie in einen größeren kontextuellen Rahmen zu stellen.<sup>291</sup> Auszugehen ist von dem schon dargelegten Befund, dass die Kap. 69–75 des achten Buches im weiteren Zusammenhang der positiven Darlegung der wahren Lehre seit Cels. 7,62 zu lesen sind. Celsus buchstabiert darin durch, wie man sich im Licht dieser wahren Lehre gegenüber den Göttern, den Dämonen und dem Kaiser zu verhalten hat. J. Cook hat dieses geforderte rechte Verhalten gut zusammengefasst:

„Christians should take part in public festivals [...] and should sacrifice to the demons (8,24 [...]). They should propitiate demonic powers and the emperors who hold their position by the power of the demons (8,63 [...]). They should take oaths by the emperor (8,65 [...]). If all refuse to do this, as the Christians do, then the emperor would be abandoned and anarchy would ensue (8,68 [...]). [...] Christians should aid the emperor [...]“<sup>292</sup>

**288** BRENECKE, *An fidelis* (2007), 220–221; vgl. auch ebd. 217–218. Siehe dazu oben S. 305, Anm. 256.

**289** BRENECKE, *An fidelis* (2007), 221.

**290** BRENECKE, *An fidelis* (2007), 221.

**291** Es spricht weitestgehend für sich, wenn HORNUS, *Politische Entscheidung*, 84–85, den Text von Cels. 8,73–74 in Übersetzung zitiert und ihn dann fast unkommentiert stehen lässt, um zum nächsten Autor weiter zu gehen. Seine einzige Bemerkung dazu ist (ebd., 85): „Denn welcher Art auch immer der Staat sein mag, der Christ ist, ohne daß hier irgendein Zweifel aufkommen könnte, eine Mensch des Friedens.“ Diese fast kommentarlose Anführen von Belegstellen, oftmals ohne jede Diskussion vorhandener Fragen, die vom Text selbst aufgeworfen werden und damit ohne den Versuch eine Einordnung und Interpretation im eigentlichen Sinn, stellt eine der großen Schwächen der Arbeiten von J.-M. Hornus dar und begrenzt ihren Wert erheblich.

**292** COOK, *Interpretation NT*, 90–91.

Dabei wird die Funktion und Stellung des Kaisers „dämonologisch“<sup>293</sup> eingeordnet und begründet. Ziel des Celsus ist die ‚Bekehrung‘ der Christen, weg vom Christentum, hin zur wahren Lehre und damit auch zum richtigen Verhalten den Göttern, den Dämonen und dem Kaiser gegenüber. Sie sollen den christlichen Pseudo-vóμος aufgeben und zum ‚König νόμος‘<sup>294</sup> der wahren Lehre umkehren.

In dem Appell des Celsus, dem Kaiser als Soldaten und vor allem als Anführer in den Heeren sowie als Amtsträger in den Städten zu dienen, spitzt sich diese Aufforderung zur ‚Bekehrung‘ endgültig zu. Es handelt sich dabei, das muss noch einmal ausdrücklich festgehalten werden, nicht um ein Friedensangebot an das Christentum, sondern um den zugespitzten Aufruf zur Apostasie.<sup>295</sup> Indem die Leser des Celsus diese ihrem Stand angemessenen Aufgaben erneut übernehmen, erkennen sie den Kaiser wieder als – im homerischen Sinn – ‚einen König‘<sup>296</sup> an, der als der Statthalter des einen Gottes und seiner göttlichen und dämonischen Diener auf Erden herrscht.<sup>297</sup> In der Absage an den christlichen Pseudo-vóμος und in der Aufnahme einer der wahren Lehre gemäßen, sich in der Übernahme der standesgemäßen Aufgaben konkretisierenden Lebensweise würden die ‚Bekehrten‘ dann auch wieder zur Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung und zur Sicherheit des Reiches vor seinen Feinden beitragen.

Das ist der Erklärungsrahmen, innerhalb dessen die Antwort des Origenes verstanden werden muss. Seine Aussagen sind als eine direkte Antwort auf die konkrete Kritik des Celsus zu lesen.<sup>298</sup> Hat man diese Zusammenhänge vor Augen, so wird deutlich, warum er nicht einfach auf Christen in den Heerlagern – und in den städtischen Ämtern – hinweisen und die Sache damit auf sich beruhen lassen kann. Denn auf diese Weise würde er ja dem Celsus entweder in seinem Vorwurf Recht geben, dass die Christen, wenn sie ihrer eigenen (radikal zu Ende gedachten) Lebensweise folgen, unter Umständen die Stabilität des Reiches und damit die gottgewollte Ordnung gefährdeten und sich daher von jener abwenden müssten. Oder er würde einräumen, dass viele Christen (wissentlich oder unwissentlich) schon erste Schritte der Umkehr zur wahren Lehre gegangen sind, indem sie in Heer und Verwaltung dienen. Entgegen diesem Dilemma muss Origenes vielmehr daran gelegen sein, am von Celsus vorgegebenen Beispiel (Heeresdienst und Ämterübernahme) exemplarisch zu zeigen, dass die Christen gerade dann, wenn sie ihrem eigenen, christlichen *Nomos* gemäß leben,

---

**293** PICHLER, Streit, 295.

**294** In Anspielung an Cels. 5,34, wo Celsus wiederum auf Hdt. 3,38 Bezug nimmt.

**295** Siehe oben S. 272f. EMMENEGGER-SIEBER, Pflichten, 77, scheint ebenfalls in diese Richtung zu denken.

**296** Nach Cels. 8,68, wo Celsus aus Hom. Il. 2,204f. zitiert.

**297** EMMENEGGER-SIEBER, Pflichten, 77, scheint ebenfalls zumindest ansatzweise in diese Richtung zu denken.

**298** Vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 751; und v. a. BRENNECKE, An fidelis (2007), 217–218. Schon MOFFAT, War, 666, könnte zumindest im Ansatz in eine ähnlich Richtung gedacht zu haben, allerdings führt er diesen Gedanken nicht weiter, sondern lässt Origenes doch nur einen idealistischen Träumer sein (ebd., 666–667).

Kaiser und Reich nicht nur nützlich, sondern sogar von größtem Nutzen sind.<sup>299</sup> Denn dass sie den Kaiser grundsätzlich als von Gott eingesetzt anerkennen und ihm darum auch in den Grenzen des ihnen Erlaubten dienen, hatte er ja bereits betont herausgestellt.<sup>300</sup> Nur eben nicht zu den Bedingungen des Celsus! So betont der Kirchenschriftsteller an dieser Stelle gerade ihre Andersartigkeit mit Blick auf den Heeresdienst und die Ämterübernahme sehr stark, ja sogar übertrieben stark, ebenso aber auch den Wert ihres Dienstes. Christen haben, und zwar gerade als Christen, eine andere, ganz eigene Rolle zu spielen, eine Rolle, die aber gleichwohl von größter Wichtigkeit und höchstem Wert für Kaiser und Reich ist. Seine Antwort auf Celsus lautet also paraphrasiert wie folgt:

Lasst uns Christen doch wirklich Christen sein, zwingt uns nicht, dem – jetzt abwertend gemeint – alten, nämlich heidnischen *Logos* zu folgen. Denn gerade so, als Christen, die auch christlich leben, sind wir für den Kaiser und das Imperium am Wertvollsten. Im Fall des geforderten Kriegsdienstes helfen wir als priesterliche Gemeinschaft dem Kaiser mit unseren Gebeten besser, die Barbaren zu besiegen und zu vernichten, als alle seine Soldaten mit ihren Schwertern und Lanzen (Cels. 8,73–74). Und im Fall der geforderten Übernahme von Amtspflichten in den Städten gilt Vergleichbares: Wir können durch das Ausfüllen von Ämtern in den christlichen Gemeinden sehr viel mehr Gutes und Nützliches für das Gemeinwesen tun als durch den Dienst als Magistrate (Cels. 8,75).

Origenes geht es nicht darum, ein objektives Bild der Wirklichkeit des Verhältnisses von Christentum und Soldatenstand zu seiner Zeit zu zeichnen.<sup>301</sup> Er leistet vielmehr argumentativen Widerstand gegen die mit dem Aufruf zum Heeresdienst verbundene Aufforderung des Celsus, den christlichen *Nomos* aufzugeben, sich wieder der alten, wahren Lehre anzuschließen und ihr gemäß zu leben. Anders als Celsus es fordert, sollen sich die Christen nicht

„durch Erfüllung ihrer Pflichten gegenüber Kaiser und Staat vorbehaltlos in die gesellschaftliche Ordnung [...] integrieren, um durch die Akzeptanz des geltenden *Nomos* einen angemessenen Platz im Gesellschaftsgefüge einnehmen zu können.“<sup>302</sup>

**299** Man beachte nur die betonte Feststellung in Cels. 8,74: „Die Christen aber erweisen ihrer Heimat mehr Wohltaten als die übrigen Menschen [...]“. / Χριστιανοὶ δὲ μᾶλλον εὐεργετοῦσι τὰς πατρίδας ἢ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων [...]. (ÜS: AG nach C. Barthold). Vgl. CADOUX, *Christian Attitude*, 142–143, für diesen Aspekt des positiven Dienstes der Christen am Staat; außerdem BAINTON, *Early Church*, 206 (= Kirche und Krieg, 208).

**300** Cels. 8,65; vgl. GEERLINGS, *vokonstantinische Kirche*, 11: „Origenes gibt [...] die prinzipielle Berechtigung der heidnischen Forderung zu. Alle Bürger, auch die Christen, müssen zum Besten des Staates beitragen.“

**301** Von daher bietet der Text auch keinerlei Handhabe, um eine Aussage zur Haltung des Origenes zu Soldatenkonvertiten oder allgemein zu bereits im Heer dienenden Christen zu treffen. Diese Problematik kommt hier schlicht nicht vor.

**302** BARTHOLD/FIEDROWICZ, *Contra Celsum* Bd. 1, 31.

Stattdessen sollen sie diesen „angemessenen Platz im Gesellschaftsgefüge“<sup>303</sup> gerade als Christen, die ihrem eigenen *Nomos* folgen, einnehmen dürfen. Was Origenes hier anhand der Beispiele von Soldatenberuf und Ämterübernahme, in denen Celsus seine Forderung zur ‚Bekehrung‘ der Christen zuspitzt, argumentativ durchspielt, muss in gleicher Weise auch für die anderen von Celsus aufgeworfenen Problemfelder gelten. Es muss gerade auch dort gelten, wo Christen – anders als im Heer – tatsächlich im gesellschaftlichen Abseits stehen und eine Partizipation in keiner Weise möglich ist (kultische Verehrung der traditionellen Gottheiten, Eidesleistung beim Kaiser beziehungsweise seiner Tyche, etc.). Auch hier ist in analoger Weise dem Gemeinwesen am besten gedient, wenn die Christen ihrem eigenen *Nomos* gemäß leben dürfen. Origenes argumentiert nach dem skizzierten Verständnis des Textes *a minori ad maiorem*. Die geforderte Verehrung der Götter und des Kaisers sind das ungleich gewichtigere Problem, hier darf ein Christ keinesfalls wanken, noch weniger fallen. Demgegenüber wäre der Dienst im Heer und in städtischen Ämtern ein ungleich geringeres Problem, sind Christen dort doch schon zu finden – wie zahlreich oder auch nicht, sei hier dahingestellt. Erst durch die Funktion im Argumentationsgang des Celsus gewinnt der Aufruf zum Dienst sein Gewicht, hier soll die Umkehr beziehungsweise der Abfall des Christen praktisch vollzogen werden. Indem Origenes diesem ‚Umkehrruf‘ des Celsus die argumentative Spitze nimmt, eröffnet er sich (und anderen Christen) die Möglichkeit, im Gespräch mit heidnischen Kritikern das Diskussionsfeld von hinten aufzurollen.

Hat man diese sehr konkrete, damit aber auch begrenzte Zielsetzung erkannt, lassen sich auch einige andere Eigenheiten des Textes erklären. Dazu gehört der religionsgeschichtlich interessante Vergleich der Christen mit heidnischen Priestern. Geht es Origenes vor allem darum, den Vorwurf der Nutzlosigkeit und den damit verbundenen Aufruf zur ‚Bekehrung‘ durch den Platoniker Celsus zu widerlegen, gewinnt dieser Gedanke einige Plausibilität. Im Hintergrund steht neben der letztlich auf dem Neuen Testament beruhenden Überzeugung vom priesterlichen Charakter des Christentums<sup>304</sup> die auf Plato zurückgehende Vorstellung, dass es in einem Staatswesen unterschiedliche Stände mit ihren je eigenen Aufgaben<sup>305</sup> gibt. So un-

303 Ebd.

304 Für die neutestamentliche Grundlage siehe v.a. 1. Petr 2,9: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk [...]“ / ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλεῖον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον [...]. (ÜS: LÜ 1984); außerdem 1. Petr 2,5; Offb 1,6; 5,10. Zu Origenes ekklesiologisch begründeter Theologie des „Priestertum[s] aller Getauften“ (BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 221) vgl. kurz WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 411–412, mit Belegen.

305 Auf diesen Hintergrund im Platonismus hat bereits CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 260, aufmerksam gemacht: „Ein leiser, ‚pazifistischer‘ Unterton klingt auf, der als solcher nicht aus der Bibel, sondern aus dem spätplatonischen Spiritualismus stammt. Von hier her stammt auch die eigentümliche Vorstellung der Stufung und Stellvertretung, der den vollkommenen Geistmenschen und Asketen [...] von der Masse scheidet und aus den alltäglichen Sorgen und Geschäften des Lebens heraushebt. Gerade so erscheint die christliche Zurückhaltung in der Frage des Kriegsdienstes nicht mehr so störend, sondern durchaus ‚vernünftig‘. Sie bezeichnet keine radikale Ausnahme, sondern sie hat die

terscheidet Plato einen Wirtschafts- oder Erwerbsstand (Handwerker, Bauern), einen Wächterstand (Soldaten) und einen aus Philosophen bestehenden Herrscherstand.<sup>306</sup> Indem jeder dieser Stände seine ihm zugewiesenen Aufgaben erfüllt, dient er dem Ganzen und garantiert die Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung. So lässt er Sokrates resümierend festhalten: „Nun, eine Stadt erschien uns doch als gerecht, wenn sich in ihr drei Arten von Naturen finden und jede das Ihre tut; [...].“<sup>307</sup> Auf Grundlage einer solchen Konzeption kann Origenes dem Platoniker Celsus und seinen auch damit vertrauten Lesern<sup>308</sup> das Christentum ebenfalls als einen im platonischen Sinne besonderen Stand präsentieren, der seine ganz eigenen Aufgaben wahrnimmt

---

Bedeutung einer sinnvollen Arbeitsteilung.“ Auch KARPP, Stellung, 507, weist darauf hin, dass sowohl das Drängen auf einen gerechten Krieg als auch die Forderung nach einer Ausnahmestellung für die Christen „ihr Vorbild im antiken Denken“ haben.

**306** Plat. rep. 2,371a-373d (Erwerbsstand); rep. 2,373d-4,427c (Wächterstand); 3,412b-414b; 5,473b-6,504a (Herrscherstand). Vgl. dazu CANTO-SPERBER, Monique, BRISSON, Luc, Zur sozialen Gliederung der Polis (Buch II 372d–IV 427c). In: Höffe, Otfried (Hrsg.), Platon Politeia, (Klassiker Auslegen 7), Berlin 2005, 95–117. Plato setzt dieses Modell der Gesellschaft bzw. des Staates ausdrücklich in Verbindung zu seiner Lehre von der dreigeteilten menschlichen Seele; siehe rep. 4,435a-436a. Vgl. dazu kurz SZLEZÁK, Thomas A., s.v. Platon [1]. In: DNP 9, (2000), 1095–1109, hier 1104–1105; ausführlicher, HÖFFE, Otfried, Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367a-374d). In: Höffe (Hrsg.), Platon Politeia, 69–93, hier v. a. 84–93.

**307** Plat. rep., 4,435b: Ἀλλὰ μέντοι πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία ὅτε ἐν αὐτῇ τριτὰ γένη φύσεω ἐόντα τὸ αὐτῶν ἕκαστον ἔπραττεν, [...]. (ÜS: R. Rufener). F. Schleiermacher übersetzte πόλις allgemeiner als *Staat*, was der Zeit des Celsus und des Origenes eher entspricht als *Stadt*. Der dazu gehörende Gedankengang setzt bereits in rep. 4,433a ein. Vgl. zu dieser Stelle ZEHNPFENNIG, Barbara, Platon, Politeia. In: Brouck, Manfred (Hrsg.), Geschichte des politischen Denkens – Ein Handbuch, Frankfurt a. M. 2007, 14–30, hier 24: „Das Glück dieser Polis liegt darin, dass jeder eine Aufgabe erfüllt, die seiner Anlage entspricht – die Zuteilung zu den Ständen erfolgt gemäß der Begabung –, und dass jeder seinen Teil zum Gelingen des Ganzen beiträgt, welches so zu einer harmonischen Einheit zusammenwächst. [...] Da der gesamte Staat auf die Tugend ausgerichtet ist – also auf die Überwindung des Eigennutzes, der das Übel der besten Staaten darstellt –, lässt sich auch die gesuchte Gerechtigkeit unter den anderen Tugenden dingfest machen. [...] Die Gerechtigkeit aber sorgt dafür, dass der Staat so, wie er ist, bestehen kann, und das liegt an dessen für jeden geltendem Grundprinzip, ‚das Seinige zu tun‘ (433a).“ Zum Gedankengang als Ganzem vgl. SCHUBERT, Andreas, Platon ‚Der Staat‘ – Ein einführender Kommentar, Paderborn 1995, 59–66; WEBER, Simon, s.v. Gerechtigkeit. In: Horn, Christoph, Müller, Jörn, Söder, Joachim (Hrsg.), Platon Handbuch – Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart, Weimar 2009, 275–284, hier v. a. 278–280.

**308** Zur umfangreichen Rezeption von Platons Politeia vgl. den Überblick bei RADKE-UHLMANN, Gyburg, s.v. Platon. C. Republic. In: Brill’s New Pauly Supplements 5 – The Reception of Classical Literature, hrsg. von Christine Walde, Leiden 2012, 318–327, hier v. a. 318–321, zu Antike und Spätantike. Außerdem ausführlich mit zahlreichen Belegen DÖRRIE, Heinrich, BALTES, Matthias, Der Platonismus in der Antike Bd. 3, Bausteine 73–100, Stuttgart, Bad Cannstatt 1993, 44–47 (Belege) und 201–208 (Kommentar). Sie können resümierend festhalten: „Denn von allen Schriften Platons – den Timaios ausgenommen – hat keine in der Antike ein solches Echo gefunden wie der Platonische Staat, der wohl auch aus diesem Grund häufiger als andere Schriften kommentiert worden ist.“ Unter den Kommentatoren finden sich so bedeutende Platoniker wie Numenios und Porphyrios; vgl. ebd., 205–207. Wie intensiv Origenes seine Kenntnisse Platons und des platonischen Denkens gerade in die Auseinandersetzung mit Celsus einfließen lässt, zeigt jetzt VILLANI, Andrea, Platon und der Platonismus.

und damit dem Ganzen dient. Sollte Origenes dieser Text oder ein ähnlicher Gedanke aus der platonischen Tradition tatsächlich vor Augen gestanden haben, kann man noch einen Schritt weitergehen. Die dreimalige Betonung des δικαίως, wenn er im unmittelbaren Zusammenhang mit der Diskussion der priesterlichen Rolle der Christen über ihre Gebete schreibt, es seien

„[...] an Gott gerichtete Gebete für die Verteidiger der gerechten [δικαίως] Sache und für den rechtmäßigen [δικαίως] Herrscher kämpfen, damit alles bezwungen werde, was sich den Vertretern der gerechten [δικαίως] Sache feindlich entgegenstellt“<sup>309</sup>,

ließe sich dann möglicherweise direkt mit dem von Plato geäußerten Gedanken verbinden, dass gerade der Staat gerecht ist, der die unterschiedlichen Stände ihre je eigenen Aufgaben wahrnehmen lässt. Origenes würde dann für den, der Ohren hat zu hören, festhalten: Gerade, indem der Kaiser die Christen ihre priesterliche Rolle ausfüllen lässt, erweist er sich und seine Sache als gerecht.

Voraussetzung dafür ist allerdings, dass die Christen zu dieser Zeit noch immer eine gesellschaftliche Minderheit sind und es eine heidnische Mehrheit gibt, die tatsächlich mit dem Schwert in der Hand in den Heeren kämpft und Ämter in den Städten übernimmt.<sup>310</sup> Darin zeigt sich, dass auch an dieser Stelle wieder die heilsgeschichtliche Konzeption von der providentiellen Rolle des römischen Kaisertums und dem unpolitischen Charakter des christlichen Gottesvolkes eine große Rolle spielt. Es ist für Origenes eine schlichte Tatsache, dass gemäß der gottgewollten Ordnung der heidnische Kaiser und sein Reich den äußeren Rahmen für die Entfaltung des Christentums als einem Gottesvolk ohne staatliche Ordnung bilden. Man muss zumindest fragen, ob Origenes bei seiner Argumentation bleiben würde oder gar könnte, wenn tatsächlich die Mehrheit der Bewohner des Reiches oder gar die Kaiser Christen wären, wie es dann ab dem 4. Jhd. n. Chr. der Fall sein sollte. Würde dann wieder ein Modell vergleichbar dem eines Gottesvolkes mit Staatswesen aus Cels. 7,26 greifen?<sup>311</sup> Letztlich ist eine Antwort auf diese Frage nicht möglich, da ein solcher Gedanke für Origenes noch nicht denkbar gewesen sein dürfte. Aber sie zu stellen hilft, sich der

**309** Cels. 8,73: [...] πρὸς θεὸν εὐχῶν ὑπὲρ τῶν δικαίως στρατευομένων καὶ ὑπὲρ τοῦ δικαίως βασιλεύοντος, ἵνα τὰ ἐναντία πάντα καὶ ἐχθρὰ τοῖς δικαίως πράττουσι καθαίρεθῃ (ÜS: AG nach C. Barthold).

**310** So richtig CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 260; GEERLINGS, vorkonstantinische Kirche, 13; vgl. auch SCHÖPF, Tötungsrecht, 224–225.

**311** Vgl. KARPP, Stellung, 507–508, der meint, sollten die Christen wieder zur Mehrheit werden, würde „auch das alttestamentliche Vorbild der gottgewollten nationalen Verteidigung wieder ein neues Gewicht erhalten“. Origenes aber sei der Ansicht, würde es soweit kommen, würde alle Kriege aufhören, da die Feinde entweder durch Gebet besiegt würden oder, ebenfalls bekehrt, aufhören würden, Feinde zu sein. „Das ist aber nicht mehr eine konkrete Stellungnahme zu einem gegenwärtigen Problem, sondern eine eschatologische Hoffnung.“



Grenzen seines argumentativen Ansatzes<sup>312</sup> auch in dieser Richtung bewusst zu werden.

Auch die Frage, ob Origenes im pazifistischen Sinn das Vergießen von Menschenblut in den Vordergrund seiner Ablehnung rückt oder ob nicht auch hier das Problem der Idolatrie eine wichtige(re) Rolle spielt, kann mit dieser Einordnung des Textes noch einmal neu überdacht werden. Oftmals wird Cels. 8,73–74, darauf wurde bereits hingewiesen<sup>313</sup>, als ein Ausdruck des frühchristlichen Pazifismus verstanden. So meint J. Cadoux: „Note further that fear of idolatrous contamination had nothing to do with Origenes’ disapproval of military service. His view was based [...] on the Christians’ determination to keep their hands free from the stain of blood“<sup>314</sup> Und G. Caspary schreibt zugespitzt:

„The ambivalence of Origen’s attitude to warfare is apparent. Celsus’ accusation cannot be gainsaid. Christians are indeed a sect of radical pacifists: they do not fight for the Empire, even if ‘pressed’ to do so. In the words of 1 Peter 2:9, they form ‘a chosen generation, a royal priesthood, a holy nation, a peculiar people’: they are priestly worshippers of the one True God, who must keep their hands undefiled and may not therefore ‘go out into the lines to kill all the troops they can.’ [...] There is not a word about the points so dear to anti-pacifist historians; nothing about the military oath, nothing about the pagan sacrifices soldiers supposedly had to perform.“<sup>315</sup>

Im Gegensatz dazu muss erstens auf die begrenzte Zielsetzung des Textes hingewiesen werden. Cels. 8,73–74 für sich genommen genügt allein aus diesem Grund nicht, eine pazifistische Haltung des Origenes zu belegen. Denn der Alexandriner gibt an dieser Stelle ja gerade keine allgemeine Positionsbestimmung, sondern eine äußerst präzise Antwort auf eine sehr konkrete Frage.

Zweitens zeigt seine Haltung zur Rechtmäßigkeit eines vom Kaiser geführten gerechten Krieges, an dem sich die Christen in ihrer priesterlichen Rolle ja auch beteiligen, dass der Begriff Pazifismus für die Beschreibung der Position des Origenes nicht hilfreich ist.<sup>316</sup> Vielmehr handelt es sich, wie noch anhand weiterer Texte zu zeigen

**312** CAMPENHAUSEN, Kriegsdienst, 260, hält fest, dass seine Lösung der Soldatenfrage letztlich scheitern musste, da sie einzig unter Voraussetzung der Minderheitsposition der Christen funktionieren konnte. Dieser Punkt behält seine grundsätzliche Richtigkeit auch dann, wenn es sich hier weniger um eine Lösung der Soldatenfragen als vielmehr um ein Argument gegen den ‚Umkehrruf‘ des Celsus handelt. Auch dieses Argument wird scheitern, sobald die Christen keine kleine Minderheit mehr sind.

**313** Siehe oben S. 303, Anm. 254.

**314** CADOUX, Christian Attitude, 141.

**315** CASPARY, Politics, 127–128. Ähnlich HUNTER, Church, 273–275, der Origenes ausschließlich im Licht des Verbotes, Gewalt anzuwenden und Blut zu vergießen, liest. Auch SIDER, Killing, 68, gesteht der Idolatrieproblematik ein bestenfalls geringes Gewicht zu und betont das Verbot, Blut zu vergießen, als eigentliche Grundlage der Haltung des Origenes.

**316** Das haben v. a. HELGELAND, Christians (ANRW), 751; und BRENNECKE, An fidelis (2007), 220 richtig erkannt; siehe ebenfalls oben S. 303, Anm. 254.

sein wird<sup>317</sup>, um Fragen der Heilsgeschichte und der Eschatologie. Angesichts des Kommens Christi hat für Origenes eine neue Phase der Heilsgeschichte begonnen, in welcher die Christen als das eschatologische Gottesvolk eine ganz eigene Rolle zu spielen haben.<sup>318</sup> Diese Rolle einer priesterlichen Minderheit wiederum ist auf das Engste verbunden mit der providentiellen Rolle des Römischen Reiches als Ordnungs- und Schutzmacht. Dass diese Überlegungen zutreffend sind, zeigt sich auch darin, dass Origenes nicht nur mit Blick auf die Soldatenfrage in dieser Weise argumentiert, sondern auch mit Blick auf die Übernahme städtischer Ämter, bei denen das Töten von Menschen kein schwerwiegendes Hindernis darstellen würde.<sup>319</sup> Der Ansatz des Origenes ist in seiner inhaltlichen Bestimmung viel zu speziell und in seinen Voraussetzungen viel zu zeitgebunden, um einfach unter dem modernen Schlagwort ‚Pazifismus‘ subsummiert werden zu können.

Drittens ist es zwar richtig, dass bestimmte auf heidnische Kulte hinweisende Schlagworte in Cels. 8,73–74 fehlen. Durch die Lektüre der Passage im weiteren literarischen Zusammenhang wurde allerdings deutlich, dass die ganze Diskussion eingebettet ist in das Werben des Celsus für die wahre Lehre und die daraus folgende angemessene Verehrung des Kaisers, der Dämonen, der Götter und auf diese Weise des höchsten Gottes. Diese Einbettung ist, wie gezeigt wurde, von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des Textes und belegt, dass die Diskussion um die Frage des Heeresdienstes von Christen auch bei Origenes nicht losgelöst von dem Problem des heidnischen Kultus und vor allem eines heidnischen Weltbildes geführt wird.<sup>320</sup> Es darf ebenfalls nicht übersehen werden, dass Christen im Heer genau den Kaisereid würden schwören müssen, den Origenes so vehement als unvereinbar mit dem christlichen Bekenntnis abgelehnt hat.<sup>321</sup> Auch wenn all diese Dinge nicht explizit in den Kapiteln 73 und 74 genannt werden, so sind sie doch aufgrund ihrer Diskussion in den vorhergehenden Passagen noch immer präsent<sup>322</sup> und dürften den Lesern des Origenes außerdem vertraut genug gewesen sein, um von ihrer engen Verbindung mit dem Heeresdienst zu wissen. Dass Origenes selbst diesen Zusammenhang zwischen

---

317 Siehe unten S. 319 ff.

318 Etwas zu unpräzise ist hier CASPARY, *Politics*, 126–127: „Indeed, it is essentially because of this eschatological role that Christians, Origen insists, are forbidden to fight the Emperor’s wars.“ Denn die Christen kämpfen ja durchaus in den Kriegen des Kaisers mit und haben – sogar großen – Anteil an dessen Siegen, nur eben nicht in der Rolle als Soldaten, sondern als Priester. Richtig ist aber die Feststellung: „The ambivalence of the early Christian attitude towards war is thus merely a part of the dialectical relation between Old and New Dispensation.“

319 So mit vollem Recht HELGELAND, *Christians* (ANRW), 751.

320 Vgl. HELGELAND, *Christians* (ANRW), 750: „Origen’s objection to Christian enlistment was religious, not ethical; he was primarily opposed to Christians pledging loyalty to the emperor.“

321 Cels. 8,65–67.

322 Von daher greift z.B. CADOUX, *Christian Attitude*, 141, schlicht zu kurz: „He does indeed once mention ‚impiety towards God‘ as a means of currying favour with kings, but never as a bar to service in the army.“

Heeresdienst und Idolatriegefahr auch über *Contra Celsum* hinaus als gegeben an-  
sieht, wird eine Stelle aus seiner Auslegung zum 1. Korintherbrief des Paulus zeigen.<sup>323</sup>

Allerdings muss auch festgehalten werden, dass das Töten von Menschen in Cels. 8,73–74 ein Gewicht erhält, welches das bei Tertullian und umso mehr bei Clemens bei weitem übersteigt. Denn die Forderung nach Händen, die rein sind von Menschenblut, hat im Argumentationsgang sicherlich große Bedeutung.<sup>324</sup> Im Weiteren wird neben den bereits angeführten Passagen aus Cels. 2,30 und 7,26 auch noch auf andere Texte aus dem Werk des Origenes hinzuweisen sein, die zeigen, dass es sich hier nicht um eine zufällige Gewichtung handelt. Vielmehr fügt sie sich in ein häufig auftretendes Motiv ein, das der ‚zwei Schwerter‘, des geistlichen und des fleischlichen, von denen die Christen nur das erstere zu führen haben.<sup>325</sup> Zugleich ist dieser Aspekt damit aber wiederum eindeutig in die heilsgeschichtlich-eschatologische Gesamtschau des Origenes eingeordnet und gewinnt erst von daher seinen Sinn. Also ist es auch hier zumindest problematisch von ‚Pazifismus‘ zu sprechen.

Viertens hat die betonte Herausstellung der Friedfertigkeit der Christen zumindest auch die Aufgabe, die Ungefährlichkeit der Christen angesichts des immer wiederkehrenden Vorwurfs der Rebellion und der Aufsässigkeit aufzuzeigen.

## Fazit

Zuletzt bleibt festzuhalten, dass dieser so zentrale und viel diskutierte Text des Origenes zur Frage des Heeresdienstes von Christen für sich allein gelesen letztendlich weit weniger aussagekräftig ist als vielmals angenommen.<sup>326</sup> Andererseits gewinnt er erst in der Beschränkung auf seine eigentliche Zielsetzung seine inhaltliche Prägnanz zurück: Christen sind und leben anders als der Rest der Gesellschaft, so erklärt der Kirchenschriftsteller, und das ist auch gut so. Nur so können sie nämlich auch ihrer

---

**323** Siehe unten S. 324 ff.

**324** Vgl. SCHÖPF, Tötungsrecht, 223: „Origenes ist überzeugt, ein Christ dürfe um keinen Preis Menschen töten. Aber in seiner Auseinandersetzung mit Celsus beschränkt er sich darauf, jene irrationalen Elemente, nämlich die instinkthafte Scheu, Menschenblut zu vergießen, und die Angst vor der Befleckung, anzuführen. Eben diese Faktoren waren auch im zeitgenössischen Heidentum noch wirksam [...]“.

**325** Siehe unten S. 332 ff. und S. 336 ff. Zur Frage der ‚zwei Schwerter‘ vgl. die ausführliche Studie von CASPARY, Politics, auf die sich die Ausführungen zu diesem Thema weitgehend stützen.

**326** Vgl. HARNACK, Militia Christi, 31, der zu Cels. 8,73 meint: „Aber vom weltlichen Kriegsdienst will Origenes nichts wissen; er hält ihn für unerlaubt.“ Oder GEERLINGS, vorkonstantinische Kirche, 11: „[...] betont er, daß die Christen niemals als Soldaten zu Felde ziehen werden [...]“. HUNTER, Church, 173–174, leitet seinen knappen Überlegungen zu Cels. 8,73 mit ausführlichen Zitaten aus Cels. 3,7–8 ein, wo Origenes sich zur Gewaltlosigkeit der Christen äußert und dazu, dass diese als Christen, als neues Gottesvolk keinen Krieg führen dürfen. Diese Bemerkungen stehen aber in einem völlig anderen Kontext und dienen v. a. der Abgrenzung gegenüber dem Judentum und der Widerlegung des Vorwurfs, das Christentum verdanke seine Entstehung einem „Akt der ‚Rebellion‘“ / „στάσεως“ ἔργον. Daher sind sie nur sehr bedingt für die Interpretation von Cels. 8,73 brauchbar.

ganz anderen Rolle gerecht werden, die sie von Gott her in dieser Welt zu spielen haben.

Die Feststellung, dass Origenes dabei aber auch insgesamt eine reservierte Haltung zumindest gegenüber der Meldung von Christen zum Dienst im Heer einnimmt, scheint sich dennoch treffen zu lassen. Zu anders ist der Ton seiner Ausführungen beispielsweise im Vergleich zu Clemens Alexandrinus, selbst wenn man die argumentative Zielsetzung und die polemische Lage in vollem Umfang mit einberechnet. Allerdings muss sich diese Feststellung bei der Interpretation der weiteren Texte erst noch bewähren.

Eine Frage bleibt angesichts der hier vorgetragenen Interpretation dann aber offen. Wie H. Brennecke mit Blick auf Cels. 8,73–74 zu Recht feststellt: „Es bleibt allerdings bei Origenes am Ende die Frage unbeantwortet, ob Militärdienst und christlicher Glaube sich grundsätzlich ausschließen.“<sup>327</sup> Denn eine grundsätzliche Antwort darauf wollte Origenes in den Schlusskapiteln von *Contra Celsum* nicht geben und er hat es auch nicht getan.<sup>328</sup> Und selbst eine reservierte Haltung bedeutet noch nicht die Annahme einer prinzipiellen Unvereinbarkeit. Darum gilt es jetzt, diese weiteren Texte zu untersuchen und in Zusammenhang mit *Contra Celsum* zu setzen.

## 4.3.2 Weitere Texte in Auswahl

### 4.3.2.1 Hom. in Lc. 23

#### Einführung

Die Predigten des Origenes über das Lukasevangelium<sup>329</sup> entstammen ebenfalls seiner Zeit in Cäsarea, wo es zu seinen alltäglichen Pflichten als Presbyter gehörte<sup>330</sup>, die

<sup>327</sup> BRENECKE, *An fidelis* (2007), 221. Ihm widerspricht ausdrücklich SIDER, *Killing*, 68, da Origenes ja „clearly says ‚we do not fight under him [the emperor]‘ (*Against Celsus* 8.73).“ Leider entgeht im der hier dargelegte weitere Kontext der Stelle, was zu diesem Fehlurteil führt.

<sup>328</sup> Aus diesem Grund kann man aus *Contra Celsum* auch nur schwerlich ein vollständiges ‚Programm‘ des Origenes mit Blick auf die Soldaten- und Ämterfrage herausarbeiten wie das z. B. CADOUX, *Christian Attitude*, 144–147, versucht, wenn er schreibt (ebd., 145): „His programme thus consists of two gradual processes going on side by side as the result of the spread of Christianity: firstly, the gradual diminution of crime and the risk of foreign aggression, and secondly, the gradual substitution of spiritual influence for physical coercion, i.e. of a more for a less effective remedy for crime and aggression.“ Vgl. auch SWIFT, *War* (ANRW), 856: „What Origen had in mind was a gradual transformation involving not only the Roman world but that beyond the frontiers. What he was arguing for was the freedom necessary for this gradual change and union of all men under the law of Christ.“ Die besagte Einheit aller Menschen unter dem Gesetz Christi war für Origenes außerdem eine eschatologische Hoffnung, aber keine Erwartung, die sich innerweltlich in näherer oder weiterer Zukunft erfüllen würde.

<sup>329</sup> Zu den Lukashomilien des Origenes vgl. HARNACK, *Geschichte*, 35 und 45; Origenes, *Werke* Bd. 9, Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars, hrsg. von Max RAUER, (GCS 49), 2., neu bearb. Aufl., Berlin 1959, VII–XVIII; NAUTIN, *Origène*, 253, 398–399 und 411; SIEBEN, *In Lucam* 1, 25–53; WILLIAMS, s.v. Origenes/Orige-

Bibel in den Gottesdiensten der Gemeinde auszulegen.<sup>331</sup> Im Unterschied zu den meisten anderen überlieferten Homilien handelt es sich dabei aber nicht um Texte des gereiften, über sechzigjährigen Origenes<sup>332</sup>, sondern sie dürften eher aus seiner frühen Zeit an seiner neuen Wirkungsstätte stammen. H.-J. Sieben datiert sie in sehr plausibler Weise in die Jahre um 234–235 n. Chr.<sup>333</sup>, eine Datierung, die auch diesem Kapitel zu Grunde liegt.

Die lateinische Übersetzung, in der die Lukashomilien überliefert wurden, ist aus der Feder des Hieronymus.<sup>334</sup> Dieser fertigte sie wohl als polemische Replik auf die sehr stark auf die Origenes zurückgreifende<sup>335</sup> Lukasauslegung des Ambrosius an, die

---

nismus (TRE), 406; CROUZEL, Origen, 30 und 43; VOGT, s.v. Origenes (LACL), 530; Als Textausgabe wurde auf die überarbeitete Ausgabe der Edition von M. Rauer zurückgegriffen (RAUER, Origenes Bd. 9 [2.A.],) sowie auf die zweisprachige Ausgabe Origenes, In Lucam homiliae – Homilien zum Lukasevangelium, lat./griech./dt., übers. und eingel. von Hermann-Josef SIEBEN, 2 Bde., (Fontes Christiani 4), Freiburg i. Br. 1991–1992.

**330** Vgl. Euseb. hist. eccl. 6,19,16, wo deutlich nahegelegt wird, dass Origenes seine (regelmäßige) Predigtstätigkeit erst in Cäsarea aufnahm.

**331** Zu Origenes als Prediger vgl. TRIGG, Bible and Philosophy, 176–188; SIEBEN, In Lucam 1, 13–24; CROUZEL, Origen, 24 und 29–30; HEINE, Origen, 171–187. Der Kommentar zum Lukasevangelium, den Origenes ebenfalls verfasste, ist leider nur noch fragmentarisch erhalten, ohne die für diese Untersuchung relevanten Stellen.

**332** Nach Euseb. hist. eccl. 6,36,1 hätte Origenes erst als über Sechzigjähriger erlaubt, dass Schnell-schreiber seine Predigten aufzeichneten. Vgl. CROUZEL, Origen, 29–30, zu dem Ausdruck διαλέξεις; siehe bereits HARNACK, Geschichte, 35; und z. B. SIEBEN, In Lucam 1, 31. Eine Erklärung der früheren Abfassung der Lukashomilien angesichts dieses Sachverhalts bietet bereits HARNACK, Geschichte, 45, Anm. 3: comm. in Joh. 32,2 und comm. in Mt. 13,29 (Beleg nach HARNACK, Geschichte, 35; Sieben, In Lucam 1, 31) legen nahe, dass Origenes die Homilien selbst herausgegeben hat. So auch RAUER, Origenes Bd. 9 (2.A.), VII–VIII; SIEBEN, In Lucam 1, 31, hält sie für „Notizen des Predigers selber“. Bei der Erlaubnis, die der über Sechzigjährige gegeben hat, handelt es sich um die Erlaubnis, dass Dritte seine Predigten zur Veröffentlichung mitstenographieren. Außerdem zählt auch Hieronymus die Lukashomilien in seinem einleitenden Brief an Paula und Eustochium zu den *virilia*, den Werken des noch jüngeren Origenes, der *quasi puerum talis ludere* / „gleichwie ein Junge mit Würfeln spielt“ (ÜS: AG).

**333** SIEBEN, In Lucam 1, 28–31. Zur Datierung der Homilien vgl. HARNACK, Geschichte, 45 mit Anm. 3; RAUER, Origenes Bd. 9 (2.A.), VIII–IX; NAUTIN, Origène, 411, der sie gemäß Theorie zu den Homilien des Origenes (ebd., 389–409) in die Jahre 239–242 datiert; ihm folgt TRIGG, Bible and Philosophy, 177; anders SIEBEN, In Lucam 1, 28–31, mit einer Kritik der Datierung P. Nautins; CROUZEL, Origen, 30.

**334** Zur Übersetzung des Hieronymus vgl. RAUER, Origenes Bd. 9 (2.A.), X–XVII; und SIEBEN, In Lucam 1, 33–46, denen die nachstehende Diskussion im Wesentlichen folgt. Siehe außerdem CROUZEL, Origen, 42 und 48–49; und FÜRST, Origenes, 231–233, für einen knappen, allgemeinen Überblick über die Problematik der lateinischen Übersetzungen der Schriften des Origenes. Zu Hieronymus vgl. kurz NAUTIN, Pierre, s.v. Hieronymus. In: TRE 15, (1986), 304–315; FÜRST, Alfons, s.v. Hieronymus. In: DÖPP/GEERLINGS (Hrsg.), LACL, 323–330; EIGLER, Ulrich, s.v. Hieronymus. In: DNP 5, (1998), 548–551; außerdem ausführlicher CAMPENHAUSEN, Lateinische Kirchenväter, 109–150; FÜRST, Origenes, 25–42.

**335** Vgl. RAUER, Origenes Bd. 9 (2.A.), XI–XII; SIEBEN, In Lucam 1, 35–36. Hieronymus dürfte beabsichtigt haben, „den Plagiator bloßzustellen, freilich ohne seinen Namen zu nennen.“ (SIEBEN, In Lucam 1, 35).

jener wohl 390 oder 391 n. Chr. veröffentlichte.<sup>336</sup> Da die Übersetzungsarbeit des Hieronymus relativ zeitnah nach der Veröffentlichung des Ambrosius erfolgt sein wird, kann man sie mit H.-J. Sieben in etwa in das Jahr 392 n. Chr. ansetzen.<sup>337</sup>

Die Qualität der Übersetzung ist im Anschluss an M. Rauer und H.-J. Sieben als im Großen und Ganzen zuverlässig zu beurteilen.<sup>338</sup> Zu fragen ist allerdings, ob Hieronymus alle ihm vorliegenden Homilien des Origenes zum Lukasevangelium ins Lateinische übertrug oder ob er nur eine Auswahl wiedergab. Diese Frage, die auch für die Interpretation noch von Relevanz sein wird, ergibt sich aus der Tatsache, dass die Homilien in ihrer lateinischen Form signifikante Lücken in der Auslegung des Lukastextes aufweisen, darunter auch Auslassungen zu Texten, bei denen es sich nur schwer vorstellen lässt, dass Origenes sie nicht ausgelegt hätte.<sup>339</sup> Außerdem erwähnt Origenes selbst zwei Homilien zum Lukasevangelium, die sich nicht bei den Übersetzungen des Hieronymus finden.<sup>340</sup> Ob diese Auslassungen, sollten sie überhaupt auf Hieronymus zurückzuführen sein, zumindest teilweise einer Unzufriedenheit des Hieronymus mit theologischen Positionen des Origenes geschuldet sind oder andere Gründe haben, kann nicht mit letzter Sicherheit geklärt werden.<sup>341</sup> Andererseits, und das spricht dagegen, die Reduzierung der Anzahl dem Hieronymus anzulasten, beschreibt dieser in dem einleitenden Brief an Paula und Eustochium die an ihn herangetragene Bitte, „wenigstens die 39 auf Griechisch vorliegenden Homilien unseres Adamantius [= Origenes; AG] über das Lukasevangelium zu übersetzen“<sup>342</sup>. In der Liste aus epist. 33 nennt er ebenfalls 39 Homilien. Wie H.-J. Sieben festhält,

„[w]ir verfügen über keinerlei positiven Beweis, daß Hieronymus nur einen Teil der ihm vorliegenden Homilien übersetzt hat. Wir haben deswegen davon auszugehen, daß er dem an ihn

---

**336** Vgl. die kurze Diskussion bei SIEBEN, In Lucam 1, 36, der sich für das Jahr 391 n. Chr. ausspricht; MARKSCHIES, Christoph, s.v. Ambrosius von Mailand. In: DÖPP/GEERLINGS (Hrsg.), LACL, 19–28, hier 23, datiert sie auf das Jahr 390 n. Chr.

**337** SIEBEN, In Lucam 1, 36–37. So auch NAUTIN, s.v. Hieronymus (TRE), 306; FÜRST, s.v. Hieronymus (LACL), 325; FÜRST, Origenes, 267, 490 und 493. Da Hieronymus im Jahr 393 n. Chr. auf die Seite der Gegner des Origenes überwechselte, muss die – wertschätzende – Übersetzung der Lukashomilien vorher erfolgt sein.

**338** RAUER, Origenes Bd. 9 (2.A), XIII–XV; SIEBEN, In Lucam 1, 37–43.

**339** Vgl. NAUTIN, Origène, 253, 398–399; SIEBEN, In Lucam 1, 40: „Fortlaufend erklärt werden in den Homilien 1–33 nur die Kapitel 1–4, 27, und auch dort gibt es noch Lücken. Es fehlt die Auslegung von Lk 1,32–38; 2,3–7 und 2,17–20. Die Homilien 34–39 behandeln dann nur noch ausgewählte Textstücke, nämlich Lk 10,25–37; 12,58f.; 17,33.20–21; 19,29–40; 19,41–45; 20,21–40.“ Als Beispiel für eine solche, schwer verständliche Lücke nennt z. B. SIEBEN, In Lucam 1, 40–41, die Perikope Lk 1,32–38.

**340** Comm. in Mt. 13,29 und comm. in Joh. 32,2 (Beleg nach SIEBEN, In Lucam 1, 42, mit Anm. 59). Es handelt sich um Homilien zu Lk 15,3–7 und 14,12–14. Vgl. auch RAUER, Origenes Bd. 9 (2.A), VII–VIII.

**341** Vgl. dazu SIEBEN, In Lucam 1, 41.

**342** Hom. in Luc. praef.: *saltem triginta et novem Adamanti nostri in Lucam omelias, sicut in graeco habentur, interpreter* (ÜS: AG nach H.-J. Sieben).

herangetragenen Wunsch, die 39 Homilien seiner Vorlage zu übersetzen, tatsächlich auch entsprochen hat.“<sup>343</sup>

Es ist daher durchaus möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich, dass es sich bei den genannten 39 Predigten bereits um eine schon früher zusammengestellte Auswahl-sammlung gehandelt hat.<sup>344</sup> Außerdem ist wohl davon auszugehen, dass Hieronymus an einigen Stellen Kürzungen und unter Umständen leichte Änderungen vorgenommen hat.<sup>345</sup> Diese Gesichtspunkte werden bei der Textinterpretation zu berücksichtigen sein.

### Interpretation

An dieser Stelle ist kein Text zu interpretieren, sondern auf eine Leerstelle hinzuweisen. Es handelt sich dabei um die sogenannte Standespredigt Johannes des Täufers aus Lk 3,10 – 14.<sup>346</sup> In Vers 14 werden bekanntlich konkret Soldaten angesprochen, ein Vers, der bereits bei Tertullian und Clemens Alexandrinus Erwähnung fand.<sup>347</sup> Dieser Text scheint in der Diskussion um die Soldatenfrage innerhalb der vorkonstantinischen Kirche eine wichtige Rolle gespielt zu haben und seine jeweilige Behandlung zeigt bei den genannten Autoren sehr deutlich ihre Einstellung zu dieser Problematik.<sup>348</sup>

Umso erstaunlicher ist es, dass genau dieser Vers in den Homilien des Origenes zum Lukasevangelium fehlt.<sup>349</sup> In hom. 23 zu Lk 3,9 – 12 behandelt er sehr ausführlich die Antwort des Johannes an die Volksmenge (*populi*) und an die Zöllner (*publicani*), bricht dann aber vor der Behandlung des Wortes an die Soldaten in Vers 14 ab. Hom. 24 setzt daraufhin mit Lk 3,15 ein. Dieser Sachverhalt ist umso merkwürdiger, als er zu Beginn der 23. Homilie noch festgehalten hatte:

„Dann ist die Rede von drei Gruppen von Menschen, die Johannes nach dem Seelenheil fragen, einer ersten, die die Heilige Schrift ‚Scharen, die zur Taufe herausgehen‘ nennt, einer zweiten, die sie als ‚Zöllner‘ bezeichnet, und einer dritten, die den Namen ‚Soldaten‘ trägt.“<sup>350</sup>

<sup>343</sup> SIEBEN, In Lucam 1, 41. Vgl. auch RAUER, Origenes Bd. 9 (2.A), X-XII, der festhält (ebd., XII): „Die 39 Homilien scheinen also zur Zeit des Kirchenvaters [Hieronymus; AG] ein Corpus gebildet zu haben. Wer die Auswahl getroffen hat und unter welchen Gesichtspunkten, ist unbekannt. Kaum ist es Hieronymus selbst gewesen, sonst hätte er sich in seinem Briefe anders ausgedrückt“.

<sup>344</sup> So RAUER, Origenes Bd. 9 (2.A), XII; und im Anschluss an diesen SIEBEN, In Lucam 1, 42.

<sup>345</sup> Vgl. RAUER, Origenes Bd. 9 (2.A), XIV und XVI-XVII; SIEBEN, In Lucam 1, 42–43.

<sup>346</sup> Für den Text s. oben, S. 131, Anm. 480.

<sup>347</sup> Siehe Tert. idol. 19,3; coron. 11,4; Clem. Al. paed. 3,12,91,2.

<sup>348</sup> Bei Tertullian gibt die Verwendung dieses Textes in idol. 19 darüber hinaus auch Einblick in die Argumentation seiner Gegner.

<sup>349</sup> Aus der Literatur zu Origenes vermerkt einzig SCHÖPF, Tötungsrecht, 225, diese Lücke.

<sup>350</sup> Hom. in Lc. 23,2: *deinde tres ordines inducuntur sciscitantium Ioannem super salute sua: unus, quem scriptura appellavit ‘populos exeuntes ad baptismum’, alius, quem ‘publicanos’ nominat. tertius, qui ‘militum’ appellatione censetur.* (ÜS: H.-J. Sieben). Auch das bei RAUER, Origenes Bd. 9 (2.A), 151, an-



Man würde angesichts dessen erwarten, dass er nach dieser Übersicht auch alle drei Gruppen behandeln würde. Sein Schweigen über die Soldaten ist umso erstaunlicher, als er am Ende seiner Predigt noch einmal auf sie zurückkommt, wenn seine Behandlung der Zöllner abschließt: „Ebenso war es auch mit den Soldaten, die zur Bußtaufe ‚herausgingen‘ [...]“.<sup>351</sup> Damit rahmen Bezugnahmen auf die Soldaten die eigentliche Auslegung des Bibeltextes ein, die Mahnung an sie selbst wird aber nicht erläutert. In hom. 27,1 folgt dann noch einmal ein Rückverweis auf den ausgelassenen Vers 14: „Johannes verkündigte Christus [...] er lehrte die Zöllner das Heil, die Soldaten Zucht [...]“.<sup>352</sup> Warum findet sich dann kein einziges Wort über diesen Textabschnitt in seiner Predigt?

Da wie bereits in der Einführung festgehalten, die überlieferte lateinische Sammlung der Lukashomilien des Origenes unvollständig ist, dem Hieronymus aber wohl bereits in seiner griechischen Vorlage in dieser (Auswahl-)Fassung vorgelegen hat, wäre es möglich, dass eine Predigt aus der ursprünglichen Sammlung herausgestrichen worden war. Dafür könnte ein späterer Herausgeber einer griechischen Sammlung seiner Lukashomilien verantwortlich sein. Zwischen Homilie 23 zu Lk 3,9–12 und Homilie 24 zu Lk 3,15–16 hätte also noch eine weitere Auslegung zu Vers 14 stehen können. Sollte das der Fall sein, wäre das Fehlen ausgesprochen bedauerlich, da es sich dann um eine Auslegung gehandelt hätte, die allein der Soldatenparänese gewidmet gewesen wäre und die daher für diese Studie von größtem Interesse gewesen wäre. Allerdings ist diese Lösung nicht ohne schwerwiegende Probleme. Das ist nicht nur wegen der Kürze des Evangelientextes der Fall – diese Kürze wäre kein unausräumbares Hindernis<sup>353</sup> – sondern vor allem, da die einleitenden Worte aus hom. 23,2 erwarten lassen, dass alle drei angesprochenen Gruppen in dieser Predigt thematisiert werden. Diese Erwartung wird durch die Bemerkung in hom. 23,9 und vor allem den kurzen Verweis in hom. 27,1 bestärkt.

Eine weitere Möglichkeit besteht darin, dass Origenes, der die Herausgabe der Predigten vermutlich verantwortete<sup>354</sup>, selbst für die Auslassung verantwortlich ist. Entweder hat er sie im Nachhinein bei der Edition aus der Sammlung gestrichen – sei es, dass er eine entsprechende Passage aus Homilie 23 entfernte, sei es, dass er eine vollständige Predigt nicht in die Sammlung aufnahm – oder er hat diesen Vers von Anfang an überhaupt nicht ausgelegt. So fragt B. Schöpf:

---

geführte griechische Fragment dazu nennt alle drei Gruppen: τρία τάγματα εἰσήγαγε πυνθανομένων τοῦ Ἰωάννου· ἓ μὲν ὠνόμασεν „ὄχλους ἐκπορευομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα“, ἄλλο δὲ ὠνόμασε „τελώνας“, τρίτον δὲ ὠνόμασε „στρωτάς“.

**351** Hom. in Lc. 23,9: *sicut et alii milites, qui egrediebantur ad baptismum paenitentiae* (ÜS: H.-J. Sieben).

**352** Hom. in Lc. 27,1: *Ioannes [...] annuntiavit Christum [...] publicanos salutem docuit, milites disciplinam [...]* (ÜS: H.-J. Sieben).

**353** So behandelt beispielsweise die unmittelbar folgende hom. 24 auch nur zwei Verse (Verse 15–16), ja eigentlich sogar nur einen Vers, nämlich Vers 16, da Vers 15 nur als Einleitung dient.

**354** Siehe oben S. 320, Anm. 332.

„War das Wort dem Gegner des Kriegsdienstes [sc. Origenes; AG] ungelegen? Fast möchte man das vermuten; denn jeder Zuhörer hätte wohl eine Exegese auch der letzten Täuferweisung erwartet, nachdem zuvor die drei Gruppen ausdrücklich genannt worden waren.“<sup>355</sup>

Aber auch in diesem Fall bleiben Fragen offen. Zum einen hätte, falls B. Schöpf die Haltung des Origenes zum Kriegsdienst richtig einschätzt, eine entsprechende Auslegung des Textes in seinem Sinne seiner Position sehr nützlich sein können. Auch Tertullian packte ja bekanntlich in idol. 19 den metaphorischen Stier bei den Hörnern. Dass der Text allerdings ein Eigengewicht hat, das einem gegenüber dem Heeresdienst von Christen skeptisch eingestellten Kirchenmann durchaus Probleme bereiten konnte, musste bereits besagter Tertullian feststellen. Auch für Origenes spricht, ähnlich wie bereits für Clemens, der Heilige Geist selbst durch den Mund des Johannes eine Mahnung aus<sup>356</sup>, die auch zu seiner, des Origenes eigener Zeit höchste ethische Relevanz hat. Das könnte für die These von B. Schöpf sprechen, sollte dem Origenes die Soldatenfrage tatsächlich so große Not bereitet haben, wie jener annimmt. Zum anderen, das ist die zweite ungelöste Frage, würde auch dann noch offen bleiben, ob der Alexandriner rund 15 Jahre später bei der Abfassung von *Contra Celsum* immer noch dieselben Bedenken hatte.

Auch wenn einiges für die Erklärung der Auslassung von B. Schöpf spricht, ist Sicherheit leider nicht zu gewinnen, so wünschenswert das auch wäre. Die Gefahr an dieser Stelle ist, den Text erst von der Voraussetzung einer sehr kritischen Haltung des Origenes dem Soldatenberuf gegenüber zu lesen und ihn dann als weiteren Beleg für diese Haltung herzuführen, sich also in einem argumentativen Zirkel zu verfangen.

#### 4.3.2.2 Die Auslegung des 1. Korintherbriefes

##### Einführung

Hier ist kurz auf zwei Stücke aus dem insgesamt nur in Katenenform fragmentarisch erhaltenen Kommentar (oder aus Homilien?) des Origenes zum 1. Korintherbrief des Paulus einzugehen.<sup>357</sup> P. Nautin datiert diese Auslegung in die Jahre 239–242 n. Chr.

<sup>355</sup> SCHÖPF, Tötungsrecht, 225.

<sup>356</sup> Siehe hom. in Lc. 23,5 zur Weisung an die Zöllner: *qui enim plus exegerint, non Ioannes mandatum praevaricantur, sed Spiritus sancti, qui locutus est in Ioanne.* / „Wer aber mehr verlangt, der vergeht sich nicht gegen das Gebot des Johannes, sondern des Heiligen Geistes, der in Johannes gesprochen hat.“ (ÜS: H.-J. Sieben). Darauf weist auch SCHÖPF, Tötungsrecht, 225, hin. Auch in anderen Texten wie z. B. hom. in Lc. 4,6; 21,3 äußert sich Origenes zur bleibenden Bedeutung der Verkündigung des Johannes. Bei Clemens (paed. 3,12,2) war es der präexistente Logos, der durch Johannes sprach (und noch immer gültig spricht); s. oben S. 215 ff.

<sup>357</sup> Vgl. CROUZEL, Origen, 39, Anm. 17, der meint, dass sich die elf Bücher Homilien zum 2. Korintherbrief, die Hieronymus in epist. 33 erwähnt, evtl. darauf beziehen könnten und daher bei Hieronymus ‚erster Brief‘ zu lesen sei; außerdem NAUTIN, Origène, 254 und 411, der dieser bereits älteren Sicht, wie sie auch H. Crouzel vertritt, widerspricht (ebd., 254); und VOGT, s.v. Origenes (LACL), 530. Zum Text der Fragmente siehe JENKINS, Claude, The Origin-Citations in Cranmer's Catena on I Corinthians. In: JThS O.S. 6, (1904), 113–116; JENKINS, Claude, Origen on I Corinthians I-III. In: JThS O.S. 9,

Da diese Datierung aber auf seiner, teilweise sehr hypothetischen Sicht zu den Homilien des Origenes beruht, ist es an dieser Stelle angebracht, eine gewisse Vorsicht walten zu lassen. Das ist umso mehr der Fall, als nicht ganz klar ist, ob die Fragmente aus Homilien oder aus einem Kommentar stammen. In Anbetracht der Tatsache, dass *Contra Celsum* aber zusammen mit dem Matthäuskommentar das Alterswerk des Origenes darstellt, dürfte es nicht falsch sein anzunehmen, dass die Auslegung zum 1. Korintherbrief aus einer (etwas?) früheren Zeit stammt.

### Text

In § 26 zu 1. Kor 5,9 – 11<sup>358</sup>, hier genauer zu V. 11, schreibt Origenes:

μάλιστα δὲ τοῦτο τὸ ἁμάρτημα εὕρσκεται ἐν τοῖς στρατευομένοις· Ἀνάγκη μοι λέγουσιν ἐπίκειται ἢ στρατιὰ τοῦτο ἀπαιτεῖ· κινδυνεύω τῇ κεφαλῇ ἐὰν μὴ θύσω ἢ μὴ λευκειμονήσας τὸν λίβανον ἐπιθῶ κατὰ τὸν νενομισμένα τῆς στρατιᾶς τοῦ κόσμου· καὶ πρὸς τοιοῦτος λέγει ἑαυτὸν χριστιανόν·<sup>359</sup>

„Am meisten aber findet sich diese Sünde [der Götzendienst; AG] unter den Soldaten. ‚Die Notwendigkeit‘ so sagen sie, ‚zwingt mich.‘ Die Armee fordert es. Ich riskiere (meinen) Kopf, wenn ich nicht opfere oder (wenn ich) nicht weiß gekleidet den Weihrauch nach der Sitte der Armee der Welt darbringe. Und doch nennt sich so einer selbst Christ.“  
(ÜS: AG)

Und in § 27 zu 1. Kor 6,9 – 10<sup>360</sup> hält er fest:

---

(1908), 231–247, 353–372, 500–514; JENKINS, Claude, Origen on I Corinthians IV. In: JThS O.S. 10, (1909), 29–50. Vgl. weiterhin die Anmerkungen dazu bei TURNER, Cuthbert H., Notes on the Text of Origen's Commentary on I Corinthians. In: JThS O.S. 10, (1909), 270–276.

**358** 1. Kor 5,9 – 11: 9 "Ἐγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις, 10 οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἄρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὠφείλετε ἅρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελεῖν. 11 νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοιδορὸς ἢ μέθυσος ἢ ἄρπαξ, τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν. / „9 Ich habe euch in dem Brief geschrieben, dass ihr nichts zu schaffen haben sollt mit den Unzüchtigen. 10 Damit meine ich nicht allgemein die Unzüchtigen in dieser Welt oder die Geizigen oder Räuber oder Götzendiener; sonst müsstet ihr ja die Welt räumen. 11 Vielmehr habe ich euch geschrieben: Ihr sollt nichts mit einem zu schaffen haben, der sich Bruder nennen lässt und ist ein Unzüchtiger oder ein Geiziger oder ein Götzdiener oder ein Lästler oder ein Trunkenbold oder ein Räuber; mit so einem sollt ihr auch nicht essen.“ (ÜS: LÜ 1984).

**359** JENKINS, Origen I-III, 366–369. In Kapitälchen gesetzte Worte geben die von C. Jenkins in „unical type“ (JENKINS, Origen I-III, 231) gesetzten biblischen Zitate oder Anspielungen wider. TURNER, Notes, 270, schreibt zur Bedeutung der Ketten der Korintherauslegung, hier mit besonderem Augenmerk auf die behandelte Stelle: „A reference to the inconsistencies between the duty of a Christian and the duty of a soldier (on 1 Cor. V 11) has escaped even Harnack's encyclopaedic knowledge of early Christian literature.“

**360** 1. Kor 6,9 – 10: 9 "Ἡ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενικοῖται 10 οὔτε κλέπται οὔτε πλεονέκται, οὔ μέθυστοι, οὔ λοιδοροὶ, οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν. / „9 Oder wisst ihr nicht, dass die Ungerechten das Reich Gottes nicht ererben werden? Lasst euch nicht irreführen!

Τοῦτο δὲ τὸ ἀμάρτημα τὸ τῆς κλοπῆς σχεδὸν παντές οἱ „Diese Sünde aber, die des Diebstahls, fast  
στρατευόμενοι ἀμαρτάνουσι, [...]”<sup>361</sup> alle Soldaten begehen sie.“  
(ÜS: AG)

### Interpretation

Besonders die erste Stelle ist von Bedeutung, zeigt sie doch, dass Origenes die Verbindung von Soldatentum und Götzendienst durchaus präsent war. Nimmt man hinzu, dass er hier einen Text kommentiert, in dem Soldaten an sich gar nicht vorkommen, sondern der nur vom Götzendienst und anderen Vergehen handelt, Origenes aber nur aufgrund dieses Stichwortes sofort Soldaten in Spiel bringt, lässt sich mit gutem Grund vermuten, dass der Zusammenhang zwischen beiden in seinem Denken sehr eng gewesen sein muss. Da nicht anzunehmen ist, dass er diesen Zusammenhang bis zur Abfassung von *Contra Celsum* bereits wieder vergessen hatte, unterstützt dieser Text die hier vorgelegte Interpretation, nach der auch in Cels. 8,73–74 das Problem der Idolatrie – wenn auch in einer weniger direkten Form – mit hineinspielt.

Beide Stellen zeigen zudem eine sehr kritische Haltung gegenüber dem Heer und dem Dienst von Christen in jenem. Diese kritische Haltung entspringt aber – zumindest in den kurzen Sätzen der Korintherauslegung – nicht einem wie auch immer gearteten frühchristlichen Pazifismus, sondern handfesten Missständen, die aus christlicher Sicht dort vorherrschten.<sup>362</sup> Dennoch wird damit die Annahme unterstützt, dass die Skepsis gegenüber dem Soldatendienst von Christen, die in *Contra Celsum* zu finden ist, nicht allein durch die polemische Situation der Schrift bedingt ist. Hinter dieser konkreten Ausformulierung seiner Skepsis könnten tatsächlich tiefere Überzeugungen stehen. Der fragmentarische Zustand der Textüberlieferung verbietet weitere, über das Dargelegte hinausgehende Folgerungen.

#### 4.3.2.3 Zum Umgang mit den Kriegstexten des Alten Testaments

Der Umgang mit diesen Texten ist von nicht geringem Interesse für die Analyse der Haltung eines Kirchenschriftstellers zu Krieg und Soldatendienst. So viel wurde bereits im Kapitel zu Clemens Alexandrinus deutlich.<sup>363</sup> Vergleicht man in dieser Hinsicht Origenes mit Clemens, dann zeigt sich, wie anders jener diese Texte behandelt. Hatte Clemens sie ohne erkennbares Problembewusstsein zur gegenwärtigen ethischen Ermahnung genutzt, so sieht Origenes hier erhebliche Probleme und thematisiert sie ausdrücklich. Da die entsprechenden Stellen in der Literatur zum Thema

---

Weder Unzüchtige noch Götzendiener, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, 10 Diebe, Geizige, Trunkenbolde, Lästere oder Räuber werden das Reich Gottes ererben.“ (ÜS: LÜ 1984).

<sup>361</sup> JENKINS, Origen I-III, 369.

<sup>362</sup> Aus der Literatur zu Origenes weisen lediglich RYAN, *Rejection*, 20; BAINTON, *Early Church*, 201 (= *Kirche und Krieg*, 201); und SIDER, *Killing*, 68 und 70–71, kurz auf diese Texte hin.

<sup>363</sup> Siehe oben S. 238 ff.

ausreichend behandelt wurden, genügt es hier, auf einige zentrale Passagen kurz einzugehen.<sup>364</sup>

### Cels. 7,26

Diese Stelle wurde bereits oben erörtert<sup>365</sup>, so dass an dieser Stelle der Verweis darauf und eine kurze Bemerkung genügen. Origenes erklärt den kriegesischen Charakter des alttestamentlichen Gottesvolkes Israel für heilsgeschichtlich überholt und die entsprechenden Texte damit für Christen nicht mehr im wörtlichen Sinn gültig.

## Homiliae in Jesu Nave

### Einführung

Diese Predigten zum alttestamentlichen Buch Josua wurden in den 240er Jahren in Cäsarea gehalten.<sup>366</sup> Rufinus, dem wir auch diese Übersetzung verdanken, vermerkt in seiner Einleitung, dass sie von Origenes als *senex*<sup>367</sup> gehalten worden seien, was bei aller Ungenauigkeit vielleicht an das Ende dieses Zeitraums denken lassen könnte.

Das Buch Josua bietet sich allein schon wegen der Namensgleichheit seiner Hauptperson Josua mit der Gestalt des Jesus von Nazareth hervorragend für eine allegorische Interpretation an. Denn beide werden auf Griechisch (Ἰησοῦς) wie auch auf Lateinisch (*Iesus*) gleich geschrieben. Außerdem agieren beide in der Rolle eines gottesandten Retters und Heilsmittlers. Für Origenes ist Josua ein Typos, ein (Vor-) Bild Jesu.<sup>368</sup>

---

**364** Für eine noch immer gute Übersicht über zahlreiche einschlägige Passagen vgl. HARNACK, Militia Christi, 99–103. Zu den Texten allgemein vgl. HARNACK, Militia Christi, 26–31; CADOUX, Christian Attitude, 175–176; SCHÖPF, Tötungsrecht, 226–227; BAINTON, Early Church, 211–212 (= Kirche und Krieg, 215–216); HELGELAND, Christians (ANRW), 747–749; SWIFT, War (ANRW), 854–855; SWIFT, Views, 285–286; SHEAN, Soldiering, 89–90.

**365** Siehe oben, S. 300 ff.

**366** Zu diesen Homilien vgl. NAUTIN, Origène, 401–405, 411; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 404; CROUZEL, Origen, 43; VOGT, s.v. Origenes (LACL), 530; und jetzt ELSSNER, Thomas R., Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptionsgeschichte, (Theologie und Frieden 37), Stuttgart 2008, 226–254. Der lateinische Text folgt der Ausgabe von W.A. Baehrens (Origenes, Werke Bd. 7, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung – Zweiter Teil: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judges, hrsg. von Wilhelm A. BAEHRENS, (GCS 30), Leipzig 1921, 286–463). Eine hilfreiche deutsche Übersetzung bieten ELSSNER, Thomas R.; HEITHER, Theresia, Die Homilien des Origenes zum Buch Josua – Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu, (Beiträge zur Friedensethik 38), Stuttgart 2006, die (ebd., 8–17) auch eine gute Einleitung vorgelegt haben.

**367** Hom. in Jos. praef.

**368** Hom. in Jos. 1,1–4, hier v. a. 1,3: *quo igitur nobis haec cuncta prospiciunt? nempe eo, quod liber hic non tamgesta nobis filii Nave indicet quam Iesu Domini nobis sacramenta depingat.* / „Woraufhin weist dies alles für uns voraus? Natürlich dahin, dass dieses Buch uns nicht so sehr die Taten des Sohnes Nuns verkündet, als und vielmehr die Sakramente Jesu, meines Herrn, abbildet.“ (ÜS: T. Elßner). Vgl. dazu ELSSNER/HEITHER, Homilien, 11; ELSSNER, Josua, 237–340.

Zugleich bietet das Buch aber auch durch seine vielen Kriegsgeschichten und die Tatsache, dass diese Kriege einschließlich der physischen Vernichtung der Feinde im Auftrag Gottes geführt werden, zahlreiche Anstößigkeiten. Es waren ja nicht nur heidnische Kritiker des Christentums wie Celsus<sup>369</sup>, welche die Spannung zwischen dem zum Teil recht harten und sogar kriegerischen Gott des Alten Testaments mit seinem Gesetz und dem scheinbar ganz anderen Gott, den Jesus nach dem Neuen Testament verkündigt haben soll, und seinem bis hin zur Feindesliebe gesteigerten Liebesgebot<sup>370</sup> empfunden haben.<sup>371</sup> Ein christlicher ‚Erzhäretiker‘ wie Markion empfand im 2. Jhd. n.Chr. diese Spannung so stark, dass er am Ende zwei Götter postulierte, den gerechten und harten Gott des Alten Testaments und den davon eindeutig zu unterscheidenden liebenden Gott des Neuen Testaments und Vater Jesu Christi.<sup>372</sup>

Auch einen betont kirchlichen Theologen wie Origenes beschäftigte dieses Problem, wie sich vor allem in seinen Homilien zum Buch Numeri und zum Buch Josua zeigt. In letzteren äußert er sich an mehreren Stellen dazu, von denen hier drei der wichtigsten (hom. in Jos. 11,6; 12,1; 15,1) kurz betrachtet werden sollen.

### Hom. in Jos. 11,6 – 12,1

#### Text

In hom. in Jos. 11,6 schreibt Origenes:

|                                                                                                                                                                                                          |                                                                                                                                                                                               |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>sed interim Iesus interfecit inimicos, non crudelitatem docens per hoc, sicut haeretici putant, sed futura in his, quae geruntur, sacramenta designans, ut, cum interemerit eos reges, qui regnum</i> | „Aber wenn Jesus [sc. Josua; AG] die Feinde getötet hat, dann nicht, um damit Grausamkeit zu lehren, wie die Häretiker glauben, sondern um mit diesen Taten die zukünftigen Sakramente zu be- |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

**369** Siehe oben, S. 301f.

**370** Es mag bedeuten, die sprichwörtlichen Eulen nach Athen zu tragen, dennoch soll zumindest darauf hingewiesen werden, dass das Gebot der Nächstenliebe aus der neutestamentlichen Jesusüberlieferung (Mt 22,39 par. Mk 12,31 par. Lk 10,27) eine direkte und bewusste Übernahme aus dem Alten Testament (Lev 19,18) darstellt. Zur Feindesliebe siehe Mt 5,44 und die in Anm. 371 genannte Literatur.

**371** Vgl. ELSSNER/HEITHER, Homilien, 10–11. Diese Spannung wird beispielsweise in den sogenannten Antithesen der Bergpredigt Mt 5,21–48 mit Händen greifbar. Siehe dazu SCHWEIZER, Eduard, Das Evangelium nach Matthäus, (NTD 2), 16. Aufl., 1. Aufl. d. neuen Fass., Göttingen 1973, 66–68 und 77–85; LUZ, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, Teilbd. 1: Mt 1–7, (EKK), 5., völlig neu bearb. Aufl., Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2002, 324–416; HAGNER, Matthew 1–13 (WBC), 126–136; FRANCE, R.T., The Gospel of Matthew, (NICNT), Grand Rapids 2007, 191–229.

**372** Zu Markion und den Markioniten vgl. kurz CHADWICK, Kirche, 38–40; McKECHNIE, First Christian Centuries, 167–169 und 180–183. Außerdem ALAND, Barbara, s.v. Marcion/Marcioniten. In: TRE 22, (1992), 89–101, mit einer ausführlichen Bibliographie; GRESCHAT, Katharina, s.v. Markion. In: DNP 7, (1999), 918–919. Etwas ausführlicher ist der Überblick bei FOSTER, Paul, Marcion – His Life, Works, Beliefs, and Impact. In: ExpT 121/6 (2010), 269–280.

**373** Die Anspielung an den Apostel bezieht sich auf Röm. 6,19.

*peccati tenent in nobis, possimus illud implere, quod dixit Apostolus: „sicut exhibimus membra nostra servire iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibeamus membra nostra servire iustitiae in sanctificationem.“*<sup>373</sup>

zeichnen. Wenn er nämlich die Könige, die in uns ein Königreich der Sünde besitzen, vernichtet hat, dann können wir das Wort des Apostels erfüllen: „Wie wir unsere Glieder in den Dienst der Ungerechtigkeit zu (immer mehr) Ungerechtigkeit gestellt haben, so stellen wir jetzt unsere Glieder in den Dienst der Gerechtigkeit, so dass wir heilig werden.“

(ÜS: AG nach T. Heither)

Und in hom. in Jos. 12,1 fährt er fort:

*si ea, quae per Moysen de tabernaculo vel sacrificiis et omni illo cultu adumbrabantur, typus et umbra' dicuntur esse „coelestium“, sine dubio et bella, quae per Iesum geruntur, et regnum atque hostium strages „coelestium rerum umbra et typus“ esse dicenda sunt, eorum dumtaxat bellorum, quae noster Dominus Iesus cum suo exercitu et magistratibus, id est credentium populis atque eorum ducibus, contra diabolum et eius angelos proeliatur.*<sup>374</sup>

„Wenn die Dinge, die durch Mose über das Bundeszelt, die Opfer oder den ganzen Kult schattenhaft angedeutet werden, als ‚Abbild und Schatten der himmlischen Dinge‘ bezeichnet werden, dann müssen wir ohne Zweifel auch die Kriege, die durch Jesus [sc. Josua; AG] geführt werden, die Niederlagen der Könige und der Feinde als ‚Schatten und Abbild himmlischer Dinge‘ bezeichnen. Genau genommen sind es Kriege, die unser Herr Jesus mit seinem Heer und seinen Offizieren – gemeint ist das Volk der Glaubenden und ihre Anführer – gegen den Teufel und seine Engel führen.“

(ÜS: AG im Anschluss an T. Heither)

## Kontext

In der elften Homilie legt Origenes Jos. 10 aus<sup>375</sup>, wo Josua den mit den Israeliten verbündeten Gibeonitern zu Hilfe kommt und deren Feinde, eine Koalition kanaänischer Könige, vernichtet. Am Ende wendet er sich in der angeführten Stelle auch dem Problem der Tötung der Feinde durch Josua, dem Typus Jesu, zu.

Und in der unmittelbar folgenden zwölften Homilie thematisiert er, wie es in der Einführung heißt, „dass die Kriege, die Jesus [sc. Josua; AG] geführt hat, geistig verstanden werden müssen“<sup>376</sup>. Gleich zu Beginn trifft er die zitierte, für sein Verständnis dieser Texte wichtige Feststellung.

<sup>374</sup> Das Wort über „Abbild und Schatten“ nimmt auf Hebr 8,5 Bezug (vgl. ELSSNER, Josua, 233), eine Schlüsselstelle für das neutestamentliche Verständnis von Typologie (siehe auch Hebr 10,1). Vgl. dazu MICHEL, Otto, Der Brief an die Hebräer, (KEK 13), 14., durchges. Aufl., 8. Aufl. d. Ausl., Göttingen 1984, 286–293; JEREMIAS, Joachim; STROBEL, August, Die Briefe an Timotheus und Titus, Der Brief an die Hebräer, (NTD 9), 12. Aufl., 2. Aufl. d. neuen Fass., Göttingen 1981, 162–164.

<sup>375</sup> Vgl. zu diesen Stellen besonders HARNACK, Militia Christi, 26–27.

<sup>376</sup> Hom. in Jos. 12 praef.: *quod spiritualiter intelligi debeant bella, quae gessit Iesus* (ÜS: T. Heither).



### Interpretation

Dass es Kriege im Alten Testament gegeben hat und dass diese Kriege im Auftrag Gottes von dessen Volk geführt wurden, kann Origenes nicht bestreiten. Wie A. von Harnack treffend formuliert: Origenes hätte „am liebsten [...] gewiss das Kriegerische in jedem Sinn über Bord geworfen; aber der Buchstabe der heiligen Schrift – und Origenes ist überzeugter Schrifttheologe – duldete das nicht.“

Darum wählt er einen anderen Ausweg, der auch seiner sonstigen Schriftauslegung<sup>377</sup> entspricht, er allegorisiert diese Texte und verortet sie heilsgeschichtlich als Schatten und Bilder der mit Christus beginnenden Heilszeit. Nur die Häretiker meinen, so stellt er fest, dass es darin wirklich um Gewalt und Krieg im Wortsinn gehe, und nehmen deshalb daran Anstoß. Dieser Seitenhieb dürfte unter anderem den auch im 3. Jhd. n. Chr. noch immer aktiven Markioniten gelten, für die im Anschluss an Markion der harte Gott des Alten Testaments nicht der Vater Jesu Christi gewesen sein kann. Für Origenes sind diese Texte dagegen als schattenhafte Vorausdeutungen des geistlichen Kampfes der Christen gegen den Teufel und seine Dämonen zu lesen und auch nur in dieser Weise von der christlichen Kirche auf das gegenwärtige Leben anzuwenden.<sup>378</sup>

Hier scheinen zwei Motive auf, die in *Contra Celsum* entscheidendes Gewicht erhalten werden, zum einen das des geistlichen Kampfes des neutestamentlichen Gottesvolkes und zum anderen das der heilsgeschichtlichen Einordnung alttestamentlicher Eigenheiten. Wenn auch der Aspekt der Nützlichkeit dieses Kampfes für die Gesellschaft und den Staat an dieser Stelle nicht im Blick ist, so wird doch deutlich, dass auch dieser Aspekt von Cels. 8,73–74 nicht nur einer Ad-hoc-Argumentation geschuldet ist, sondern allem Anschein nach einer tiefer liegenden Überzeugung des Origenes entspricht. Dasselbe gilt auch für sein heilsgeschichtliches Denken, wie es in Cels. 7,26 zu Tage tritt.

---

**377** Vgl. kurz WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 412–413, mit weiterer Literatur (ebd., 420); VOGT, s.v. Origenes (LACL), 532–533, mit ausführlicher Bibliographie (ebd., 533); VOGT, Origenes, 54; sowie etwas umfassender VOGT, Kommentar Bd. 1, 10–38; außerdem CROUZEL, Origen, 61–84. Mit konkretem Bezug zu den Josuahomilien diskutiert ELSSNER, Josua, 227–236, die Hermeneutik des Origenes.

**378** Zur Bedeutung der gegenwärtigen Relevanz für die homiletische Bibelauslegung des Origenes vgl. ELSSNER/HEITHER, Homilien, 10: „Leitende Frage dieser Auslegung ist daher nicht wie in vielen modernen Kommentaren: ‚Was meinte das Buch Josua im Kontext seiner Entstehungszeit?‘, sondern: ‚Was bedeutet das Buch Josua hier und heute für uns?‘ Es geht Origenes darum, seiner gottesdienstlichen Gemeinde das Buch Josua als aktuelles Wort Gottes zuzusprechen und ihnen eine Auslegung zu bieten, die ihnen hilft, durch die Lesung dieses Buches etwas für ihren Glauben und für ihr Leben als Christen zu gewinnen.“ Sie verweisen in einer Anmerkung auf die instruktive Stelle hom. in Jos. 8,2: *his auditis versimile est auditores dicere: quo mihi haec? quid mihi confert, si cognoscam quod victi sunt hi, qui habitabant Gai, quasi non similia aut etiam potentiora bella vel gesta sint vel gerantur?* „Wenn sie dies hören, werden die Zuhörer wahrscheinlich sagen: Was bedeutet das für mich? Was nützt es mir, wenn ich weiß, dass die Bewohner von Ai besiegt sind, als ob es nicht gleiche oder noch heftigere Kriege gäbe, die geschehen sind oder geschehen könnten.“ (ÜS: T. Heither). Vgl. außerdem ELSSNER, Josua, 227–228.

**Hom. in Jos. 15,1****Text**

*nisi bella ista carnalia figuram bellorum spirituum gererent, numquam, opinor, Iudaicarum historiarum libri discipulis Christi, qui venit pacem docere, legendi in ecclesiis fuissent ab Apostolis traditi. [...] unde denique sciens Apostolus nulla nobis iam ultra bella esse carnaliter peragenda, sed animae certamina contra spirituales adversarios desudanda, velut magister militiae praeceptum dat militibus Christi dicens: ‚Induite vos arma Dei, ut possitis stare adversus astutias diaboli‘. et ut horum spiritualium bellorum ex veterum gestis habere possimus exempla, istas nobis rerum gestarum narrationes in ecclesia voluit recitari, [...].<sup>379</sup>*

„Wenn diese fleischlichen Kriege nicht das Vorbild geistlicher Kriege in sich tragen würden, so meine ich, wären die Bücher über die jüdische Geschichte niemals von den Aposteln den Jüngern Christi – (des Christus,) der kam, den Frieden zu lehren – zur Lesung in den Kirchen übergeben worden. [...] Daher schließlich, weil er weiß, dass von uns keine fleischlichen Kriege mehr zu führen sind, sondern dass wir uns in seelischen Kämpfen gegen geistliche Feinde abzumühen haben, gibt der Apostel den Soldaten Christi einem Feldherrn gleich den Befehl und spricht: ‚Legt die Waffen Gottes an, damit ihr gegen die Verschlagenheit des Teufels bestehen könnt.‘ Und damit wir für diese geistlichen Kriege aus den Taten der Alten Vorbilder haben können, wollte er, dass die Erzählungen dieser Taten uns in der Kirche vorgelesen werden. [...]“  
(ÜS: AG)

**Kontext**

In dieser Predigt legt Origenes vor allem Jos. 11,8–20 aus<sup>380</sup>, wo erst ausführlich vom Sieg der Israeliten über den kanaanäischen König Jabin von Hazor und dann summarisch von den darauf folgenden Kämpfen erzählt wird. Gleich zu Beginn hält er in der angeführten Passage – fast schon programmatisch – seinen Standpunkt fest.

**Interpretation**

An dieser Stelle zeigt sich, wie sehr Origenes an den alttestamentlichen Kriegstexten Anstoß nimmt – zumindest ihrem wörtlichen Sinn nach verstanden. Der Graben, der sich hier zwischen ihm und Clemens Alexandrinus aufzutun scheint, ist von großer Tiefe. Während dieser auch im Wortsinn von Kriegstexten des Alten Testaments wertvolle ethische Wegweisung entdecken kann, wendet sich jener erschrocken von ihnen ab und kann ihnen überhaupt keinen Wert beimessen. Allein allegorisch auf Christus und den geistlichen Kampf der Christen mit dämonischen Mächten hin

<sup>379</sup> Hom. in Jos. 15,1. Der Hinweis auf den Apostel meint Eph 6,11, einen Vers aus dem Text über die sogenannte geistliche bzw. göttliche Waffenrüstung, der auch bei Tertullian (coron. 1,4; s. oben S. 112, Anm. 390) und Clemens (prot. 11,116,3–4; s. oben S. 231, Anm. 210 mit dem Wortlaut der Stelle) sowie in Cels. 8,73 (siehe oben S. 295, Anm. 211) bereits in Erscheinung trat.

<sup>380</sup> Vgl. besonders dazu HARNACK, Militia Christi, 27; BAINTON, Early Church, 212 (= Kirche und Krieg, 215–216); SCHÖPF, Tötungsrecht, 226–227; SWIFT, Views, 286; ELSSNER, Josua, 240–242.

ausgelegt, ist es möglich, diese Texte überhaupt in der Kirche zu rezipieren und als Anweisung für die christliche Lebensführung zu nutzen. Auch wenn Origenes den historischen Gehalt der Texte, das vergangene Geschehen an sich, nicht in Frage stellt<sup>381</sup>, so „verlieren diese Ereignisse ganz und gar an geschichtlicher Bedeutung und werden durch und durch spiritualisiert.“<sup>382</sup> Erneut bricht das Thema des geistlichen Kampfes der Christen mit aller Gewalt durch und bestimmt die Diskussion. Das wird auch in dem letzten Text der Fall sein, den es noch zu betrachten gilt.

## Homiliae in Numeri

### Einführung

Diese Predigten wurden ebenfalls in Cäsarea gehalten, wahrscheinlich zu einer ähnlichen Zeit wie die zum Buch Josua.<sup>383</sup> Und auch sie wurden von Rufinus übersetzt; sie bieten sehr wahrscheinlich sogar seine letzte erhaltene Übersetzung.<sup>384</sup> In ihnen ist vor allem eine Stelle von Interesse, in der das Konzept der ‚zwei Schwerter‘, wie es G. Caspary<sup>385</sup> in großer Gründlichkeit analysiert hat, auftritt. Die Diskussion dieses Konzepts folgt im Wesentlichen G. Caspary.

## Hom. in Num. 20,5

### Text

*Haec aedificaverint priorem populum; tibi autem, qui a Christo redemptus es et cui de manibus gladius corporalis ablatu est et datus est, gladius spiritus; arripe hunc gladium; et si videris Istraheliticum sensum cum Madianiticis scortantem meretricibus, id est cum diabolicis se cogitationibus volutantem, nolo parcas, nolo dissimules, sed statim percute, statim perime. [...] Hoc enim si facias, continuo sedabis iracundiam Domini; [...]. [...] Et ideo surgentes oremus, ut inveniamus paratum semper istum, gladium spiritus, per quem exterminentur et semina ipsa et*

„Diese Dinge mögen das vorherige Volk (Gottes) erbaut haben. Du aber, der du von Christus erlöst wurdest, dem ein körperliches Schwert aus den Händen genommen wurde und dem ein ‚geistliches Schwert‘ gegeben wurde, ergreife dieses Schwert. Und wenn du einen israelitischen Gedanken siehst, der mit einer midianitischen Dirne Unzucht treibt, das bedeutet, der sich mit teuflischen Vorstellungen beschäftigt, dann will ich, dass du ihn nicht schonst, ihn nicht verheimlichst, sondern ihn sofort durchbohrst, ihn sofort tötest. [...] Denn wenn du das tust, wirst du sogleich den

**381** Vgl. ELSSNER, Josua, 228 und 242.

**382** ELSSNER, Josua, 242.

**383** Zu den Homilien zum Buch Numeri vgl. NAUTIN, Origène, 401–405 und 411; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 404; CROUZEL, Origen, 43; VOGT, s.v. Origenes (LACL), 530. Der lateinische Text folgt der Ausgabe von BAEHRENS, Origenes Bd. 7, 286–463. Eine gute Einleitung bietet die englische Übersetzung von SCHECK, Thomas P.; HALL, Christopher A., Origen: Homilies on Numbers, (Ancient Christian Texts), Downers Grove 2009, xix–xxxii.

**384** Siehe seine Bemerkungen zu seiner Lebenslage im Vorwort der Übersetzung (hom. in Num. praef.).

**385** CASPARY, Politics.

**386** Zu diesem Text vgl. v. a. CASPARY, Politics, 32–39.

*conceptacula peccatorum ac propitius nobis fiat  
Deus per verum Fineem ipsum Dominum nostrum  
Iesum Christum [...].*<sup>386</sup>

Zorneseifer Gottes besänftigen. [...] Und deshalb, lasst uns aufstehen und beten, dass wir dieses ‚geistliche Schwert‘ immer bereit vorfinden, durch das sowohl die Samen der Übertretungen selbst als auch ihre Gefäße ausgelöscht werden. Und Gott wird uns gnädig werden durch den wahren Phineas, unseren Herrn Jesus Christus selbst [...].“  
(ÜS: AG)

### Kontext

Diese Predigt behandelt die Phineas-Episode in Num. 25,1–18<sup>387</sup>, in der erzählt wird, wie einige Israeliten im Verlauf der Wüstenwanderung nach dem Exodus mit moabitischen Frauen ‚Unzucht‘ begingen und daraufhin begannen, den moabitischen Göttern zu opfern. Nachdem bereits der Zorn Gottes über diese Untat verkündet worden war, brachte ein gewisser Zimri eine Midianiterin mitten in das Lager und sogar zum Heiligtum, der Stiftshütte. Ein Priester namens Phineas tötete beide, Zimri und die Midianiterin, indem er sie mit einer Lanze durchbohrte, und sühnte auf diese Weise die Schuld des Volkes. Daraufhin wurde eine Plage, die Gott zur Strafe über das Volk gebracht hatte, abgewendet und Gott verlieh Phineas und seinen Nachkommen für seinen Eifer ein ewiges Priestertum. Soweit der Text aus dem Buch Numeri.

Auch wenn dieser Text weder konkret von Kriegführung noch vom Soldatendienst handelt, ist er dennoch von großem Interesse. Zum einen, weil er noch einmal sehr deutlich zeigt, wie Origenes mit Gewalt im Alten Testament umgeht. Zum anderen, weil hier, wie schon gesagt, das Thema der ‚zwei Schwerter‘ auftritt, das in der Verbindung mit Mt 26,52 für das Verständnis seiner Haltung zu Krieg und Gewalt von Bedeutung ist. Dieses Thema wird bei der Diskussion aller Texte aus dem Matthäuskommentar noch eine wichtige Rolle spielen.

### Interpretation

Origenes deutet nun diesen Text erneut allegorisch auf den Kampf des Christen mit der Sünde und dem Bösen. Phineas wird dabei zu einem weiteren *typos* für Christus, da er durch seine Handlung ebenfalls die Schuld des Volkes sühnt und Vergebung erwirkt. Zur Tat des Phineas äußert er sich in der angeführten Textstelle.

In dieser Auslegung zeigt sich sehr schön die dialektische Verhältnisbestimmung<sup>388</sup>, die Origenes zwischen den heilsgeschichtlichen Epochen, der Zeit des Alten Testaments einerseits und der Zeit des Neuen Testaments andererseits, vornimmt.

<sup>387</sup> Vgl. dazu WENHAM, Gordon J., Numbers – An Introduction and Commentary, (TOTC 4), Leicester 1981, 184–189; SCHMIDT, Ludwig, Das 4. Buch Mose Numeri – Bd. 2: Kap. 10,11–36,13, (ATD 7,2), Göttingen 2004, 144–152.

<sup>388</sup> Nach CASPARY, Politics, 37.

Christen empfangen einerseits selbst aus einem so grausamen Text wie dem über die Gewalttat des Phineas wertvolle geistlich-ethische Unterweisung und haben dessen Handlung selbstverständlich nachzuahmen. Diese Nachahmung darf aber andererseits auf keinen Fall buchstäblich erfolgen, es darf also unter keinen Umständen zu einer tatsächlichen Ausübung von körperlicher Gewalt kommen. Das mag dem „vorherigen Volk (Gottes)“<sup>389</sup> so gegolten haben, aber nicht mehr den Christen, dem Volk des neuen Bundes. Für diese gilt vielmehr, wie G. Caspary vermerkt:

„Christians [...] realize that 'types and shadows have had their ending' and they must not push their imitation of Old Testament types to the point of resisting the Advent of Truth. Phineas example should be imitated, yet it should also be rejected: in other words, there must be a transfiguration, or a conversion (*metanoia*) from the carnal to the spiritual level.“<sup>390</sup>

Annahme und Zurückweisung, Nachahmung und Widerspruch sind hier ganz eng miteinander verbunden und ineinander verschlungen. Der Hinweis darauf, dass dem Christen das *gladius corporalis* aus den Händen genommen wurde, dürfte wie schon bei Tertullian<sup>391</sup> eine Bezugnahme auf die Entwaffnung des Petrus im Garten Gethsemane sein.<sup>392</sup> Hier aber gewinnt sie tatsächlich in programmatischer Weise und nicht nur als Ad-hoc-Argument wie bei Tertullian Bedeutung für die Haltung des Christen zur Gewaltanwendung. Der Christ steht in einem anderen Kampf als der Israelit im Alten Testament, in einem geistlichen Kampf gegen die Sünde und den Teufel, nicht mehr in einem fleischlichen Kampf gegen Menschen. Hier deutet sich etwas von der Andersartigkeit der christlichen Lebensweise an, wie sie Origenes dann einige Jahre später in Cels. 8,73 – 74 – allerdings nicht mehr gegenüber dem Judentum, sondern gegenüber der heidnischen Welt – hervorheben wird.

## Fazit

Nach diesem kurzen Überblick über einige zentrale Stellen zum Verständnis der Kriegstexte des Alten Testaments bei Origenes kann man zusammenfassend festhalten: Origenes steht diesen biblischen Texten im unverkennbaren Gegensatz zu Clemens mit einer deutlichen inneren Reserve gegenüber.<sup>393</sup> So sehr sie für ihn Heilige

<sup>389</sup> Hom. in Num. 20,5: *priorem populum*. (ÜS: AG).

<sup>390</sup> CASPARY, Politics, 37.

<sup>391</sup> Tert. idol. 19,3: *quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem dominus abstulit?* Diese Stelle wird gemäß der Konjekturen *Petrus* statt *populus* in idol. 19,2, die in 19,3 fortgesetzt wird, auf Petrus bezogen. Siehe oben S. 89 f.

<sup>392</sup> Vgl. CASPARY, Politics, 37. Zur Entwaffnung des Petrus siehe Mt 26,52: τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. / „Da sprach Jesus zu ihm: Stecke dein Schwert an seinen Ort! Denn wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen.“ (ÜS: LÜ 1984).

<sup>393</sup> Die hier festgestellten Unterschiede unterstützen auch die im Kapitel zu Clemens Alexandrinus vorgelegte Interpretation der Texte älteren Alexandriners.

Schrift sind und daher höchste Autorität haben, so sehr ringt er doch mit der inhaltlichen Spannung zwischen diesen Texten und zentralen Texten des Neuen Testaments. Die Auflösung dieser Spannung gelingt ihm nur, indem er die alttestamentlichen Texte einerseits einer allegorischen Auslegung unterzieht und sie andererseits heilsgeschichtlich verortet. Damit kann er sie inhaltlich – das heißt in ihrem Literal-sinn im engeren literarischen Kontext – begrenzen. Auf diese Weise lässt sich dann auch zeigen, wie A. Harnack zu hom. in Jos. 11–12 festgehalten hat: „Einen kriegerischen Gott gibt es also auch im Alten Testament nicht [...]“.“<sup>394</sup>

Am Beispiel dieser Texte werden außerdem inhaltliche Linien deutlich, die in *Contra Celsum* ebenfalls sichtbar waren, wenn sie auch dort auf eine ganz bestimmte Problemstellung hin angewendet und daher teilweise anders akzentuiert wurden. Diese Beobachtungen unterstützen die Annahme, dass diese Aspekte in *Contra Celsum* bei aller konkreten Zuspitzung doch auf prinzipiellen Erwägungen beruhen. Durch diese Texte zeigt sich außerdem weiter, was schon die vorher untersuchten Stellen nahelegten, nämlich dass die Haltung des Origenes zum Heeresdienst von Christen eher reserviert und die gegenüber der Beteiligung an Kriegen wohl sehr skeptisch sein dürfte.

#### 4.3.2.4 Der Matthäuskommentar

##### Einführung

Von den 25 Büchern des Matthäuskommentars<sup>395</sup>, den Origenes wahrscheinlich um 249 n. Chr. in Cäsarea verfasste und der daher zu seinen spätesten Werken gehört<sup>396</sup>, sind immerhin acht Bücher in Griechisch erhalten.<sup>397</sup> Dabei handelt es sich um die Bücher 10–17, die Mt 13,36–22,33 kommentieren. Dazu kommt eine paraphrasierende lateinische Übersetzung des Kommentars zu Mt 16,13–27,66, für die sich zu den Teilen, die dem griechischen Text entsprechen, die Bezeichnung *vetus interpretatio* einge-

<sup>394</sup> HARNACK, *Militia Christi*, 26.

<sup>395</sup> Zum Matthäuskommentar des Origenes vgl. HARNACK, *Geschichte*, 35 und 41; NAUTIN, *Origène*, 375–376 und 412; TRIGG, *Bible and Philosophy*, 211–214; VOGT, *Kommentar* Bd. 1, 1–59; Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, Bd. 2, eingel. und übers. von Hermann J. VOGT, (BGL 30), Stuttgart 1990, 1–31; Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, Bd. 3, eingel. und übers. von Hermann J. VOGT, (BGL 38), Stuttgart 1993, 1–22; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 405; CROUZEL, *Origen*, 41–43; VOGT, s.v. Origenes (LACL), 530; VOGT, *Origenes*, 56–57. Als Textausgabe wurde auf die Edition von E. Klostermann zurückgegriffen (Origenes, *Matthäuserklärung*, 3 Bde., hrsg. von Erich KLOSTERMANN, (GCS), Leipzig 1933–1955) sowie auf die deutsche Übersetzung von H.J. Vogt (Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, 3 Bde., eingel. und übers. von Hermann J. VOGT, (BGL), Stuttgart 1983–1993).

<sup>396</sup> Euseb. *hist. eccl.* 6,36,1–2 ordnet auch den Matthäuskommentar dem Alterswerk des Origenes zu. Zur Datierung vgl. NAUTIN, *Origène*, 375–376 und 412; VOGT, *Kommentar* Bd. 2, 1–4; HEINE, *Origen*, 219–221. Wie VOGT, *Kommentar* Bd. 1, 49–50, festhält, kann man den Matthäuskommentar daher wohl „[z]u vielen Fragen [...] als sein letztes Wort nehmen, das frühere Aussagen bestätigt oder korrigiert.“ Vgl. auch HEINE, *Origen*, 219–256.

<sup>397</sup> Leider sind die von Hieronymus erwähnten Homilien zum Matthäusevangelium nicht erhalten.

bürgert hat und für den Teil, zu dem es keine griechische Entsprechung gibt, die Bezeichnung *commentariorum series*.<sup>398</sup>

Beide Teile sind, obwohl unmittelbar fortlaufend, wie eigenständige Werke mit jeweils eigenen Kapitelangaben versehen. Die Übersetzung stammt nicht wie die meisten anderen lateinischen Wiedergaben aus der Feder des Rufinus oder des Hieronymus, sondern von einem anonymen Übersetzer, der wohl in der Zeit um die Wende vom 5. zum 6. Jhd. n. Chr. seine lateinische Fassung anfertigte.<sup>399</sup> Außerdem sind einzelne griechische Stücke zu dem Kommentar fragmentarisch überliefert, von denen eines, ein Katenenfragment, im weiteren Verlauf der Interpretation noch wichtig werden wird.

### Die Auslegung des Origenes zu Mt 19,2

#### Comm. in Mt. 15,1–2

An dieser Stelle seines Matthäuskommentars<sup>400</sup> legt Origenes den Text Mt 19,12<sup>401</sup> aus. Es handelt sich dabei um die erste Stelle in diesem Werk, in dem er auf den Unterschied der ‚zwei Schwerter‘ zu sprechen kommt. Doch zunächst geht es ihm darum aufzuzeigen, dass es sich bei der dritten im Bibeltext genannten Gruppe, das sind diejenigen, die sich selbst zur Ehe unfähig gemacht haben, anders als bei den ersten beiden Gruppen nicht um eine körperliche Angelegenheit handelt. Manche hätten das so verstanden und sich daher selbst in schrecklicher Weise verstümmelt.<sup>402</sup> Andere

<sup>398</sup> Für das Verhältnis der beiden lateinischen Textfassungen zum griechischen Text des Matthäuskommentars siehe VOGT, Kommentar Bd. 3, 3–6; VOGT, Hermann J., Bemerkungen zur lateinischen Übersetzung des Matthäus-Kommentares von Origenes. In: Vogt, Origenes als Exeget, 91–104; außerdem VOGT, Hermann J., Das Verhältnis der alten lateinischen Übersetzung (L) zum griechischen Text des Matthäus-Kommentares (Gr). In: Vogt, Origenes als Exeget, 121–134. Für die *commentariorum series* vgl. besonders die Einleitung bei VOGT, Kommentar Bd. 3, 1–22

<sup>399</sup> CROUZEL, Origen, 42.

<sup>400</sup> Siehe dazu die ausführliche Diskussion bei CASPARY, Politics, 56–82, dem dieses Kapitel viel verdankt.

<sup>401</sup> Mt 19,12: εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω. / „Denn einige sind von Geburt an zur Ehe unfähig; andere sind von Menschen zur Ehe unfähig gemacht; und wieder andere haben sich selbst zur Ehe unfähig gemacht um des Himmelreichs willen. Wer es fassen kann, der fasse es!“ (ÜS: LÜ 1984).

<sup>402</sup> Origenes selbst soll sich in jungen Jahren ebenfalls einer solchen Selbstverstümmelung unterzogen haben, so z. B. Euseb. hist. eccl. 6,8,2. In der Forschung ist umstritten, ob es sich dabei um eine zuverlässige Nachricht handelt, oder um Polemik seitens seiner alexandrinischen Gegner, der selbst ein Eusebius zum Opfer gefallen ist. Für nicht authentisch halten diese Nachricht z. B. VOGT, Kommentar Bd. 2, 141–142, Anm. 7; WILLIAMS, s.v. Origenes/Origenismus (TRE), 398; FÜRST, Origenes, 5. Dagegen meinen andere, dass es sich um eine zutreffende Überlieferung handeln dürfte, so beispielsweise CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, 45; CROUZEL, Origen, 8–10, mit Anm. 32. Eine umstrittene Frage ist dabei, ob es sich bei seiner Kritik an einer solchen Handlung in comm. in Mt. 15,1 um eine Korrektur einer in jungen Jahren von ihm selbst vertretenen Ansicht handelt, oder ob diese Stelle eine solche Handlung gerade ausschließt.



dagegen hätten nur die ersten beiden Fälle (ausschließlich) buchstäblich verstanden, den dritten Fall aber sinnbildlich. Dagegen hätten auch die beiden ersten Fälle neben der buchstäblichen noch eine übertragene Bedeutung, welche auch hier die wichtigere sei. Beide Gruppen hätten daher in der Auslegung der Passage methodische Fehler begangen, die Origenes auch entsprechend bespricht.<sup>403</sup> Gegen beide, aber vor allem gegen die erste Gruppe, gelte es festzuhalten, dass auch für diese Stelle aus dem Matthäusevangelium der Grundsatz aus 2. Kor 3,6 Gültigkeit behalte, dass der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht.<sup>404</sup> Die tötende Wirkung der buchstäblichen Interpretation, so versteht Origenes hier γράμμα, zeige sich daran, dass sie sich aufgrund ihres buchstäblichen Textverständnisses selbst verstümmelten.<sup>405</sup> Für die Gültigkeit dieses paulinischen Prinzips führt Origenes dann noch weitere Beispiele an.

Sein erstes Beispiel ist Lk 22,35–36. Dort fordert Jesus an entscheidender Stelle seine Jünger auf: „[...] und wer's nicht hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe ein Schwert.“<sup>406</sup> Origenes kommentiert diesen Vers wie folgt:

εἴ τις γὰρ διὰ τὸ ταῦτα εἰρηκέναι τὸν Ἰησοῦν μὴ ἐνιδὼν τῷ βουλήματι τῶν λελεγμένων πωλήσας τὸ αἰσθητὸν ἑαυτοῦ ἱμάτιον καὶ ἀγοράσαι μάχαιραν ἀνδροφόνον, ὡς λαβὼν ‚μάχαιραν‘ τοιαύτην καὶ παρὰ τὸ βούλημα τοῦ Ἰησοῦ ποιήσας, παρεκδεδάμενος αὐτοῦ τὸν λόγον ἀπολεῖται μὲν, τάχα δὲ καὶ ἐν μαχαίρᾳ ἀπολεῖται. ποδαπὴ δὲ ἡ μάχαιρα, οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶ καιροῦ διηγήσασθαι.<sup>407</sup>

„Wenn einer nämlich, weil Jesus das gesagt hat, nicht auf die Absicht des Gesagten schaut und etwa sein sichtbares Kleid verkauft und ein mähner-tötendes Schwert kauft, wird er, weil er ein solches Schwert genommen und gegen den Willen Jesu gehandelt hat, umkommen, weil er sein Wort falsch aufgefasst hat; vielleicht wird er sogar ‚durch das Schwert umkommen‘. Welcher Art aber das Schwert ist, das auszulegen, ist jetzt nicht die Zeit“.

(ÜS: H. Vogt)

Als weitere Beispiele nennt er in 15,2 die beiden Stellen Lk 10,4 („[...] und grüßt niemanden unterwegs.“<sup>408</sup>), und Mt 5,29–30 („Wenn dich aber dein rechtes Auge zum Abfall verführt, so reiß es aus und wirf's von dir. [...] Wenn dich deine rechte Hand zum

**403** Seine eigene Lösung ist, wie er in comm. in Mt. 15,4 erklärt, alle drei Abschnitte sinnbildlich zu deuten.

**404** 2. Kor 3,6: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ. Zur Bedeutung dieses Verses als „hermeneutische[r] Leitlinie“ (VOGT, Origenes, 53) des Origenes vgl. CASPARY, Politics, hier v. a. 42–63; VOGT, Kommentar Bd. 2, 12–13; CROUZEL, Origen, 64–69; VOGT, Origenes, 53–54.

**405** Soweit alles nach comm. in Mt. 15,1, was folgt steht in 15,2.

**406** Lk 22,36: [...] καὶ ὁ μὴ ἔχων πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν. (ÜS: LÜ 1984).

**407** Comm. in Mt. 15,2. Bereits in hom. in Lev. 7,5 zu Lev 11 hatte er diesen Text – dieses Mal zusammen mit Joh 6,53 – in derselben Weise benutzt. Siehe dazu CASPARY, Politics, 44–56. Durch den Hinweis, dass der, der das Schwert aufnimmt, auch durch das Schwert umkommt, verbindet er den Lukastext mit Mt 26,52, woher diese Mahnung entnommen ist.

**408** Lk 10,4: [...] καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσθηθε. (ÜS: LÜ 1984).

Abfall verführt, so hau sie ab und wirf sie von dir.“<sup>409</sup>), wo eine buchstäbliche Umsetzung in unterschiedlicher Weise ebenfalls großen Schaden anrichten würde.

In comm. in Mt 15,5 spricht er dann dementsprechend auch von einem „vernunftgemäßen [bzw. geistigen] Schwert“<sup>410</sup>, das dazu gebraucht werden kann, in sinnbildlich-geistiger Weise den dritten Teil des Jesuswortes aus Mt 19,12 umzusetzen. Gemeint ist damit im Anschluss an comm. in Mt 15,4 das Wort Gottes, das dort nach Hebr 4,12 und Eph 6,17 als „das lebendige und wirksame und schärfer ,als jedes zweischneidige Schwert‘ schneidende Wort“ und als „das Schwert des Geistes“ bezeichnet wird. Mit diesem könne man „die Leidenschaftlichkeit der Seele heraus-schneide[n], ohne aber Hand an den Körper zu legen“<sup>411</sup>.

Insgesamt geht es ihm hier, wie G. Caspary festgehalten hat, um die „misconstruction of a metaphor“<sup>412</sup>, die zu einem gravierenden Fehlverhalten führt. Dagegen will Origenes, wie auch schon in seinen Auslegungen alttestamentlicher Kriegstexte, auf den richtigen, das heißt den sinnbildlichen Gebrauch solcher Texte hinweisen. Nur in dieser Weise gelesen lassen sich aus ihnen ethische Maximen ableiten. G. Caspary hat den Sachverhalt sehr gut getroffen, wenn er schreibt:

„In all four cases [Mt 5,29; 19,12; Lk 10,4; 22,36; AG], Origen is worried about aggressiveness in the name of Christ, whether against others or against the self. He is worried about misconstruction of ‚the sword of the spirit‘ of Ephesians and ‚the word of God, sharper than any two edged sword‘ of Hebrews.“<sup>413</sup>

**409** Mt 5,29 – 30: 30 Εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· [...] 30 καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· (ÜS: LÜ 1984).

**410** Comm. in Mt. 15,5: „Es ist aber eine große Kraft der Seele durch das Wort zu fassen, welche nicht alles fassen, sondern nur die, denen es gegeben ist. Es wird aber all denen gegeben, die von Gott das vernunftgemäße [bzw. geistige; AG] Schwert erbitten und es gebrauchen, wie es sich gehört, um sich um des Himmelreiches willen zu verschneiden.“ / Μεγάλη δὲ δύναμις τὸ χωρῆσαι τὸν ἀπὸ λόγου τῆς ψυχῆς εὐνουχισμόν, ὃν οὐ πάντες χωροῦσιν, ἀλλ’ οἷς δέδοται δέδοται δὲ πᾶσι τοῖς αἰτήσασιν ἀπὸ θεοῦ τὴν λογικὴν μάχαιραν καὶ δεόντως αὐτῇ χρησαμένοις, ἵν’ εὐνουχίσωσιν ἑαυτοὺς διὰ τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν. (ÜS: H. Vogt). Vogt, Kommentar Bd. 2, 143, Anm. 12, diskutiert die Übersetzung von λογικός als „vernünftig“ oder „geistig“; vgl. auch LSJ, s.v. λογικός II, 1056; LAMPE, Patristic Greek Lexicon, s.v. λογικός, 805.

**411** Comm. in Mt. 15,4; der gesamte Abschnitt lautet: τὸ δ’ ἀποδοχῆς ἄξιον, εἰ τὸν λόγον τις ἀναλαβὼν τὸν ζῶντα καὶ ἐνεργῆ καὶ τομώτερον, ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον· καὶ τὴν (ὡς ὠνόμασεν ὁ ἀπόστολος) μάχαιραν τοῦ πνεύματος ἐκτέμνει τὸ τῆς ψυχῆς παθητικὸν μὴ ἀπτόμενος τοῦ σώματος, [...] / „Das aber verdient Zustimmung, wenn jemand das lebendige und wirksame und schärfer ,als jedes zweischneidige Schwert‘ schneidende Wort ergreift und ‚das Schwert des Geistes‘ (wie der Apostel es nennt) und die Leidenschaftlichkeit der Seele heraus-schneidet, ohne aber Hand an den Körper zu legen [...]“. (ÜS: H. Vogt).

**412** CASPARY, Politics, 77.

**413** CASPARY, Politics, 77; ebd., 78 fügt er hinzu: „Origens meaning is reasonably clear. An overly literal interpretation of the first moment of the sword pericope will have the same results as the misconstruction of the three other sayings in the list of the Commentary on Matthew. To castrate oneself, practice self-mutilation, or indeed simply refuse to salute anyone on the way will only result in subjecting oneself to shame and obloquy, ‚make men hate the very words of Jesus ‘, and ‚in the end pe-

Es findet sich also an dieser Stelle, wo man es angesichts des Themas von Mt 19,12 vielleicht gar nicht erwarten würde, erneut die Unterscheidung der ‚zwei Schwerter‘, von denen der Christ selbstverständlich nur das geistige/geistliche zu führen hat. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung ist auch der Hinweis auf das Schwert aus Lk 22,36 zu verstehen. Es ist bedauerlich, dass sein positives Verständnis dieser Stelle nicht ermittelt werden kann, da der Lukaskommentar des Origenes verloren ist und er diesen Text weder in den erhaltenen Homilien noch in den Fragmenten behandelt.

Sein Kommentar zu dieser Stelle in der hier behandelten Matthäusauslegung führt allerdings zu der Frage, ob Origenes in seiner Sorge um eine mögliche Aggressivität im Namen Christi dort vielleicht (auch) christliche Soldaten gemeint haben kann. Dann würde es sich nämlich um eine sehr scharfe Verurteilung der Ausübung einer solchen Tätigkeit handeln. Und diese Verurteilung würde sich zudem noch ausdrücklich auf das „männertötende Schwert“<sup>414</sup> beziehen, dessen Kauf (ἀγοράζω/*emere*) und Aufnahme (λαμβάνω/*accipere*) Handlungen gegen den Willen Jesu darstellen. Der Text würde also einen starken Anhalt bieten, dass Origenes den Soldatenberuf wegen des damit verbundenen Tötens von Menschen ablehnt. Außerdem könnte man dann folgern, dass der behandelte Lukastext unter Umständen von christlichen Soldaten zur Begründung der Ausübung ihrer Tätigkeit genutzt wurde und Origenes ihnen an dieser Stelle widerspricht.<sup>415</sup> Allerdings lässt sich eine solche Deutung angesichts des knappen Textbefunds in keiner Weise positiv belegen.

Weiterhin hat G. Caspary wohl zu Recht darauf hingewiesen, dass Origenes sich hier wahrscheinlicher um die Möglichkeit eines christlichen Zelotismus im Angesicht drohender Verfolgungen sorgt.<sup>416</sup> Die angespannte Lage der Kirche zur Zeit der Abfassung des Kommentars kurz vor der sogenannten decischen Verfolgung gibt dieser Annahme durchaus Plausibilität. Eine noch zu besprechende Katene zu Mt 26,52<sup>417</sup> lässt eine so scharfe Wendung gegen christliche Soldaten außerdem unwahrscheinlich erscheinen.

---

rhaps' bring about a ‚fruitless death' having incurred the hatred of all.' Similarly, ‚those who take up the sword will surely perish, perhaps even perish by means of the sword.“

**414** Comm. in Mt. 15,2: μάχαιραν ἀνδροφόνον (ÜS: H. Vogt). In der *vetus interpretatio* heißt es nach E. Klostermann (Origenes, Werke Bd. 10, Matthäuserklärung 1 – Die griechisch erhaltenen Tomoi, hrsg. von Erich KLOSTERMANN, (GCS 40), Leipzig 1935, 352) *gladius (homicidalem [...])*, wobei es sich bei dem Text in ( ) um eine Ergänzung gemäß der griechischen Fassung handelt.

**415** Vgl. CASPARY, Politics, 77.

**416** CASPARY, Politics, 77–78: „In the specific case of the first moment of the sword pericope, he may be worried about Christian soldiers in the Roman armies (such as those attacked by Tertullian) who might use Luke 22,36 as an excuse for killing in wartime. More likely, he is troubled by the possibility that Christian Zealots might offer armed resistance in the face of persecution, as will be the case here and there within a few decades after Origen's death; [...]. [...] The fact that the 'Book of the wars of Jahweh' operates under two radically distinct Dispensations may be forgotten, the sword of the spirit may once more be confused with the sword of Phineas.“

**417** Siehe unten S. 345 ff.

Somit bietet der Text keinen direkten Anhalt, was die Stellung des Origenes zum Soldatenberuf von Christen angeht. Er zeigt aber, dass die Behauptung, dass Christen anstelle des buchstäblichen Schwertes ein geistliches Schwert führen beziehungsweise zu führen haben, ein durchgehendes Motiv in seinem Werk ist. Von daher bietet er eine wichtige Hilfe, um den Hintergrund der Texte mit expliziten Bezugnahmen auf die Soldatenfrage besser auszuleuchten.

## Die Auslegung des Origenes zu Mt 26,51–52

### Comm. ser. in Mt. 101–102

In dieser Stelle, die ausschließlich in der lateinischen Übersetzung erhalten ist, kommentiert Origenes den Text von Mt 26,51–54. Dabei handelt es sich um die Begebenheit, auf die Origenes selbst und zuvor auch Tertullian mehrfach angespielt haben, nämlich die Entwaffnung des Petrus im Garten Gethsemane. Der Text des Matthäusevangeliums lautet:

„[51] Und siehe, einer von denen, die bei Jesus waren, streckte die Hand aus und zog sein Schwert und schlug nach dem Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm ein Ohr ab. [52] Da sprach Jesus zu ihm: Stecke dein Schwert an seinen Ort! Denn wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen.“<sup>418</sup>

Origenes schreibt dazu:

[101] [...] *„unus autem eorum, qui erant cum Iesu, nondum manifeste concipiens apud se evangelicam patientiam illam traditam sibi a Christo nec pacem, quam dedit discipulis suis, sed secundum potestatem datam Iudaeis per legem de inimicis, extendens manum accepit, gladium et percussit, servum principis sacerdotum et, amputavit auriculam eius.“* [...]

[102] *Mox Iesus ad eum, qui fuerat gladio usus et abstulerat, auriculam servi illius dextram, non*

„[101] [...] ‚Einer aber von denen, die bei Jesus waren‘, hatte bei sich noch nicht offenkundig jene evangeliumsgemäße Geduld aufgenommen, die ihm von Christus übergeben worden war, noch den Frieden, den er seinen Jüngern gegebene hatte, sondern ‚streckte‘ im Sinne der Macht, die den Juden durch das Gesetz über die Feinde gegeben war, ‚seine Hand aus‘, nahm ‚das Schwert‘, schlug ‚auf den Knecht des Hohenpriesters ein‘ und ‚hieb sein Ohr ab. [...]

[102] [...] Sogleich sagt Jesus zu dem, der das Schwert benutzt und das rechte ‚Ohr‘ jenes

<sup>418</sup> Mt 26,51–52: 51 Καὶ ἰδοὺ εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον. 52 τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. (ÜS: LÜ 1984).

<sup>419</sup> Comm. ser. in Mt. 101. Im Anschluss an den zitierten Text von comm. ser. in Mt. 101 deutet Origenes es allegorische aus, dass Petrus dem Diener laut Joh 18,10 gerade das rechte Ohr abgeschlagen hat.

<sup>420</sup> Vogt, Kommentar Bd. 3, 276, übersetzt: „ein geheimnis(voller Hinweis auf) Krieg und Streit“. Zur Übersetzung von *mysterium* als „Symbol“ vgl. GEORGES, s.v. *mysterium*, Bd. 2, 1083.

*dicit: exime gladium, sed: ‚converte gladium in locum suum‘. est ergo gladii aliquis locus, ex quo non licet accipere eum, qui non vult perire, maxime in gladio. pacificos enim vult esse lesus discipulos suos, ut bellicum hunc ‚gladium‘ deponentes alterum pacificum accipiant ‚gladium‘, quem dicit scriptura ‚gladium spiritus‘. simile autem mihi videtur quod dicit: ‚omnes qui accipiunt gladium, gladio et peribunt‘, id est, omnes qui non sunt pacifici sed belli concitatores, in eo bello peribunt quod concitant, ut sit in eis gladius mysterium belli et litis. et puto quod omnes tumultuosi et concitatores bellorum et conturbantes animas hominum, maxime ecclesiarum, accipiunt gladium in quo et ipsi peribunt; quoniam, qui fodit foveam, ipse incidet in eam, quoniam ‚convertetur dolor‘ eorum ‚in caput‘ ipsorum, et ‚iniquitas‘ eorum ‚in cerebrum‘ eorum ‚descendit‘. sed et simpliciter audientes quod dicit: ‚qui accipiunt gladium, gladio peribunt‘ cavere nos convenit, ut ne occasione militiae aut vindictae propriarum iniuriarum eximamus ‚gladium‘ aut ob aliquam occasionem, quam omnem abominatur evangelica haec Christi doctrina, praecipiens ut impleamus quod scriptum est: ‚cum his qui oderunt pacem eram pacificus‘. si ergo, cum odientibus pacem debemus esse pacifici, adversus neminem gladio uti debemus.<sup>419</sup>*

Knechtes abgeschlagen hatte, nicht: Zieh dein Schwert heraus, sondern: ‚Steck das Schwert an seinen Platz zurück!‘ Es gibt also einen Platz für das Schwert, von dem man es nicht nehmen darf, wenn man nicht gerade durch das Schwert umkommen will. Jesus will nämlich, dass seine Jünger friedfertig sind, damit sie dieses kriegerische ‚Schwert‘ ablegen und das andere friedfertige ‚Schwert‘ nehmen, welches die Schrift ‚Schwert des Geistes‘ nennt. Von ähnlicher Bedeutung scheint mir aber sein Wort zu sein: ‚Alle, die zum Schwert greifen, werden auch durch das Schwert umkommen‘, d. h. alle, die nicht friedfertig sind, sondern Krieg schüren, werden in dem Krieg umkommen, den sie schüren, so dass bei ihnen das Schwert ein Symbol für Krieg und Streit<sup>[420]</sup> ist. Und ich meine, dass alle Unruhestifter, Kriegstreiber und solche, welche die Seelen der Menschen in Aufruhr versetzen, besonders die der Kirchen<sup>[421]</sup>, zu dem Schwert greifen, durch das sie auch selber umkommen werden, denn, ‚wer eine Grube gräbt, wird selbst hineinfallen‘, denn ihr ‚Schmerz kehrt auf ihr eigenes Haupt zurück, und ihre Bosheit steigt herab auf ihr eigenes Hirn‘. Aber auch wenn wir sein Wort: ‚Die zum Schwert greifen, kommen durch das Schwert um‘, nur einfach hören, müssen wir uns hüten, damit wir nicht bei Gelegenheit des Militärdienstes oder zur Vergeltung des von uns selbst erlittenen Unrechts ‚das Schwert‘ herausziehen oder aus irgendeinem Anlass; dies alles verabscheut die Lehre Christi gemäß dem Evangelium, die uns das Schriftwort zu erfüllen befiehlt: ‚Mit denen, die den Frieden hassen, war ich friedfertig‘. Wenn wir also mit denen, die den Frieden hassen, friedfertig sein müssen, dürfen wir gegen niemand das Schwert gebrauchen.“

(ÜS: AG nach H. Vogt)

Diese Stelle bietet die schärfste Verurteilung des Soldatendienstes aufgrund des Umgangs mit Waffen und der Verwicklung in Krieg und Gewalt in allen bisher untersuchten Texten der drei Kirchenschriftsteller. Zugleich ist diese Verurteilung auch hier wieder eng in ein heilsgeschichtliches Verständnis des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Israel und der christlichen Kirche einge-

<sup>421</sup> Vogt, Kommentar Bd. 3, 276, übersetzt: „alle Aufrührer und Kriegshetzer und Menschenseelenverwirrer, besonders die in den Kirchen [...]“. Zur Diskussion siehe unten S. 344.

bunden. Erneut stehen die ‚zwei Schwerter‘, das körperliche, buchstäbliche und das geistig-geistliche Schwert, im Mittelpunkt dieser heilsgeschichtlichen Schau.

Indem der bei Matthäus namentlich nicht genannte Jünger<sup>422</sup> ein buchstäbliches Schwert zieht, um Jesus zu verteidigen, fällt er wieder in Verhaltensmuster zurück, die belegen, „that the Prince of the Apostles was still entangled in the meshes of the Old Testament“, wie G. Caspary festhält. Der Jünger führt gewissermaßen noch das Schwert des Phineas und eifert für seinen Gott durch die Ausübung von Gewalt, ohne zu begreifen, dass mit dem Kommen Jesu ein neues Heilszeitalter begonnen hatte, durch das ein solches Verhalten obsolet wurde.<sup>423</sup> Wie Origenes erklärt, wäre dieses Verhalten im alten Heilszeitalter durchaus angemessen und vor allem durch das Gesetz Gottes abgedeckt gewesen.<sup>424</sup>

Hier stellt seine Erklärung dieses Sachverhalts eine Kurzfassung dessen dar, was er kurz vorher oder ungefähr zeitgleich in Cels. 7,26 ausführlich dargelegt hatte<sup>425</sup>: Das alttestamentliche Gottesvolk hatte das Recht, Kriege zu führen und Verbrecher abzuurteilen, da es sich zugleich um ein Staatswesen handelte, das neutestamentliche Gottesvolk aber hat all das nicht mehr, besitzt es doch auch kein eigenes Staatswesen mehr, sondern lebt eingebettet und geschützt innerhalb des Imperium Romanum. Zu diesen heilsgeschichtlichen Überlegungen kommt ergänzend noch eine quasi psychologische Erklärung dieses Verhaltens hinzu, das Fehlen der dem Evangelium gemäßen Geduld und des von Christus verliehenen Friedens.

Dazu beinahe im Gegensatz steht die in comm. ser. in Mt. 101 folgende, allegorische Ausdeutung der Tatsache, dass der Jünger, jetzt mit Petrus identifiziert, dem Tempeldiener, Malchus, ausgerechnet das rechte Ohr abgeschlagen hat. Es handle sich um einen „sacramental‘ act full of hidden allegorical meaning“<sup>426</sup>, wie G. Ca-

**422** Erst Joh 18,10 identifiziert diesen namenlosen Jünger mit Petrus, eine Identifizierung, die Origenes im weiteren Verlauf von comm. ser. in Mt. 101 voraussetzt. Das gilt ebenso für die Nennung des Namens des Tempeldieners, Malchus, im Johannestext.

**423** Vgl. CASPARY, Politics, 85, in Anlehnung an Formulierungen aus hom. in Num. 20,5: „What they did not as yet understand was that with the passover from the Old to the New Dispensation, the corporeal sword (which might have edified God’s former people) had been taken away and replaced with the sword of the spirit.“ In Cels. 2,2 bietet Origenes in Verbindung mit Joh 16,12–13 eine ähnliche Erklärung für gewisse Erkenntnisdefizite der Jünger Jesu vor dessen Auferstehung. Solche Erkenntnisdefizite zeigten sich aus dieser Perspektive – Origenes würde sicher zustimmen (vgl. CASPARY, Politics, 82) – bereits in der Reaktion der Jünger auf das Schwertwort aus Lk 22,36, wo es in V. 38 zu folgendem Wortwechsel kommt: οἱ δὲ εἶπαν· κύριε, ἰδοὺ μάχαιραι ὥδε δύο. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἱκανὸν ἐστίν. / „Sie sprachen aber: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter. Er aber sprach zu ihnen: Es ist genug.“ (ÜS: LÜ 1984). Auch G. Caspary weist (ebd., 85) auf diese beiden Texte hin.

**424** Vogt, Kommentar Bd. 3, 275, lässt ihn hier an Texte wie Dtn 7,2; 20,17 denken, an erstere Stelle denkt auch E. Klostermann (Origenes, Werke Bd. 11, Matthäuserklärung 2 – Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series, hrsg. von Erich KLOSTERMANN, (GCS 38), Leipzig 1933, 221, Anm. zu Z. 4). Man könnte auch Dtn 2,17–24 und andere Texte hinzufügen.

**425** Siehe oben S. 300 ff.

**426** CASPARY, Politics, 85–86. Origenes beschreibt die Handlung des Petrus als ein *mysterium* (comm. ser. in Mt. 101: *et forsitan quod agebat Petrus mysterium erat, [...] / „Und vielleicht war das ein Ge-*

sparry meint. Origenes entdeckt darin nämlich ein sinnbildliches Gericht über das durch Malchus personifizierte Judentum, das fortan, wegen seines bösen Verhaltens Jesus gegenüber, das Gesetz des Mose nicht mehr richtig hören und verstehen könne.<sup>427</sup> Hier erhält die Tat des Petrus eine beinahe positiv zu nennende zeichenhafte Bedeutung.

Grundsätzlich aber beurteilt er die Handlung des Petrus negativ und löst sie zugleich aus ihrem konkreten historischen Kontext. Er sieht in der Zurechtweisung durch Jesus eine prinzipielle Aussage über die Stellung Jesu und damit der Christen zum Schwert, das heißt an dieser Stelle: zur Gewaltanwendung im Namen Gottes beziehungsweise im Namen des Glaubens. Wie er in *comm. ser. in Mt.* 102 noch einmal ausführlich darlegt: Im Gottesvolk der neuen Heilszeit hat das buchstäbliche ‚Schwert‘ und damit die Anwendung von Gewalt im Namen des Glaubens keinen Platz mehr. Das Schwert hat vielmehr an seinem Ort (*locus*)<sup>428</sup> zu bleiben, von dem es auch nicht aufgenommen (*accipere*) werden darf, will man nicht durch eben dieses Schwert umkommen. Da Jesus die Friedfertigkeit (*pacificus esse*) seiner Jünger wollte, dürfen diese nicht mehr das kriegerische Schwert (*bellicus gladius*) führen, sondern nur noch das Schwert des Friedens (*pacificus gladius*), das auch das in der Heiligen Schrift erwähnte *gladius spiritus* ist.

Origenes identifiziert außerdem das buchstäbliche Schwert als ein *mysterium belli et litis*, sieht darin also ein – sakramental verstandenes?<sup>429</sup> – Sinnbild für Krieg und Streit. Er stellt daher alle diejenigen, die Krieg und Streit schüren unter das Ver-

---

heimnis, was Petrus tat, [...]“ [ÜS: H. Vogt]) und benutzt, sollte dahinter das griechische μυστήριον stehen, was wahrscheinlich ist, damit sakramentale Sprache.

**427** Origenes bezieht sich am Ende seiner Ausführung ausdrücklich auf die Gerichtsprophetie aus Jes 6,10, wo dem Volk Israel die Ohren schwer gemacht und die Augen verschlossen werden sollen, damit sie weder hören noch sehen können. Als Grund dafür nennt er außerdem, dass durch die Verschlussenheit der Juden den Heiden der Weg zu Christus eröffnet worden sei. Es handelt sich hierbei um eine Anlehnung an die und zugleich Missdeutung der Diskussion des Paulus zum Verhältnis von Juden und Heiden in Röm 9–11. Vgl. zu diesem Teil aus *comm. ser. in Mt.* 101 ausführlicher CASPARY, Politics, 85–89, der auch festhält, dass Origenes die Tatsache, dass Jesus den laut Lk 22,51 unmittelbar nach dem Angriff seines Jüngers heilte und sein Ohr wieder herstellte, für seine Allegorese ignoriert. Erst am Ende der Auslegung der ganzen Perikope in *comm. ser. in Mt.* 103 nimmt er auf die Heilung Bezug, dann aber in ganz buchstäblicher Weise und ohne allegorischen Bezug auf das Judentum. In seinem eindeutig vor dem Matthäuskommentar anzusetzenden Kommentar zum Römerbrief (*comm. in epist. ad Rom.* 8,12; zur Datierung vgl. NAUTIN, Origène, 385–386, der auf die Bezugnahmen in *comm. in Mt.* 17,32 und Cels. 5,47; 8,65 hinweist) kommt dagegen auch die endzeitliche Errettung Israels in einer „rather touching exegesis“ (CASPARY, Politics, 89) in sein Blickfeld. Dieses Beispiel zeigt sehr gut, was auch in der bisherigen Diskussion der Texte deutliche geworden ist: Man darf von Origenes an einzelnen Stellen keine unbedingte inhaltliche Vollständigkeit erwarten, vielmehr spitzt er von bestimmten inhaltlichen Grundlinien ausgehend Inhalte immer wieder gemäß seiner konkreten Zielsetzung zu. Das gilt auch für seine jeweilige Diskussion der Soldatenfrage.

**428** Leider bietet Origenes keine weitere (allegorische) Erklärung dieses Ortes! Erst in *comm. ser. in Mt.* 103 erwähnt er am Ende der Auslegung der Perikope dann die Schwertscheide, *quod est patientia*.

**429** Vgl. CASPARY, Politics, 90.



dammungsurteil von Mt 26,52, dass sie nämlich auch durch das Schwert, das sie aufgenommen haben, selbst umkommen werden. Das gelte nicht nur für alle Unruhestifter, Kriegstreiber und solche, welche die Seelen der Menschen in Aufruhr versetzen (*omnes tumultuosi et concitatores bellorum et conturbantes animas hominum*), sondern *maxime ecclesiarum*. H. Vogt übersetzt hier: „alle Aufrührer und Kriegshetzer und Menschenseelenverwirrer, besonders die in den Kirchen [...]“<sup>430</sup>. Das lässt daran denken, dass seines Erachtens Origenes solche kriegerischen, aufrührerischen Menschen auch in den Kirchen vermutet. Der Genitiveinschub *maxime ecclesiarum* sollte aber besser in Parallele zu *hominum* verstanden werden. Es gibt also Leute, welche die Seelen der Menschen, besonders die der – hier personifiziert gedachten – Kirchen in Aufruhr versetzen und daher unter diesem Urteil stehen.<sup>431</sup> Das Gericht wird hier also nicht Christen angedroht, die sich mit Blick auf das buchstäbliche Schwert als Aufrührer etc. erweisen, sondern solchen Menschen, die durch ihre aufrührerischen Handlungen die Kirchen von außen bedrängen und in Unruhe versetzen.

Anschließend folgen dann die stärksten Worte über den Gebrauch des (buchstäblichen) Schwertes: Dieses dürfe selbst bei einem einfachen (*simpliciter*), das heißt wohl buchstäblichen, nicht allegorischen<sup>432</sup> Verständnis des Textes von keinem Christen jemals bei irgendeiner Gelegenheit (aus der Schwertscheide) herausgenommen (*eximere*) werden. Dieses Verbot gilt sowohl für die persönliche Vergeltung (*vindictae propriarum iniuriarum*) als auch für den Gebrauch der Schwertes „aus Gelegenheit des Heeresdienstes“ (*occasione militiae*) oder „aus irgendeinem Anlass“ (*ob aliquam occasionem*). Denn das alles verabscheut (*abominari*) diese Lehre Christi gemäß dem Evangelium (*evangelica haec Christi doctrina*). Als Begründung dazu führt er Ps 119,7 an: „Mit denen, die den Frieden hassen, war ich friedfertig.“<sup>433</sup>

Nimmt man diesen Text des Origenes, wie er sich auf den ersten Eindruck darbietet, so ist damit jegliche Möglichkeit christlichen Heeresdienstes kategorisch ausgeschlossen. G. Caspary fasst diesen Eindruck wie folgt zusammen:

„Nothing could be clearer. [...] Christians are absolutely forbidden to make use of the sword under any pretext whatsoever (*ob aliquam occasionem*): for the teaching of Christ considers all such uses to be abominations (*quam omnem abominatur Christi doctrina*). [...] Despite all his allegorism, he beliefs, with the remainder of the pre-Constantinian Church, that the decree of the Apostolic Council is literally binding. For Origen, as for all his contemporaries, to shed blood is for Christians ‚a sacrilege and an abomination.‘ This prohibition, moreover, includes both killings undertaken ‚by reason of self-defense‘ (*occasio vindictae propriarum iniuriarum*) and killings undertaken ‚by reason of being in the army‘ (*occasio militiae*). Like Tertullian in *De Corona* and

<sup>430</sup> VOGT, Kommentar Bd. 3, 276.

<sup>431</sup> So versteht auch CASPARY, *Politics*, 90, diesen Text: „that all who create uproar, incite war, and stir up the souls of men (though especially those who stir up the churches of Christ) [...]“.

<sup>432</sup> So CASPARY, *Politics*, 90.

<sup>433</sup> Comm. ser. in Mt. 102: *cum his qui oderunt pacem eram pacificus* (ÜS: H. Vogt).

Hippolytus in *Traditio Apostolica*, Origen obviously believes that Matthew 26:52 forbids Christians to kill even when they are soldiers and are ordered to do so by their commanding officer.<sup>434</sup>

Die gesamte Auslegung des Origenes klingt wie eine vollständige Ablehnung jeglicher Möglichkeit des Heeresdienstes für Christen, denn man darf das Schwert ja nicht einmal aufnehmen. Noch mehr als das: Hat man die harten, verurteilenden Worte über diejenigen Menschen vor Augen, die das Schwert führen, Worte, die ja so allgemein gehalten sind, dass sie gerade auch Heiden einschließen, kann man sich kaum vorstellen, dass es für Origenes überhaupt eine Rechtfertigung für den Einsatz des Schwertes gibt. Auch der Gedanke an einen legitimen Verteidigungskrieg oder an einen – in welchem Sinne auch immer – gerechten Krieg scheint hier keinerlei Platz zu finden. Damit würde dieser Text aber in einem radikalen Widerspruch zu den Aussagen der nur kurze Zeit vorher oder vielleicht sogar zeitgleich abgefassten Schrift *Contra Celsum* stehen. Bereits dieser Widerspruch führt zumindest zu der Frage, wie strikt seine weiteren Aussagen gemeint sind und wie sehr hier ‚die eigentliche Position‘ des Origenes zur Frage des Heeresdienstes von Christen zu finden ist.<sup>435</sup> Um darauf eine Antwort zu finden, muss zunächst noch ein weiterer Text, ein Katenenfragment zu Mt 26,52, betrachtet werden.

#### Comm. in Mt. Frg. 537 (Klostermann)

In diesem Fragment findet sich folgende Aussage zu Mt 26,52<sup>436</sup>:

Ἦπεξεῖραισθαι χρὴ τοῦ λόγου τούτου τοὺς ἐν „Von diesem Wort muss man die ausnehmen, die (als Soldaten) im Heer leben.“

(ÜS: AG)

Zunächst klingt das wie ein Widerspruch zu dem in comm. ser. in Mt. 102 festgestellten Befund.

<sup>434</sup> CASPARY, *Politics*, 91. Mit Blick auf Tertullian wurde bereits darauf hingewiesen, dass dessen Haltung weniger eindeutig und rigoristisch ist, als G. Caspary hier und anderswo in seiner Studie (z. B. S. 37–38, Anm. 86; S. 92) annimmt.

<sup>435</sup> Das gilt umso mehr angesichts der schon aufgezeigten Tatsache (s. oben S. 305 ff.), dass es zur Zeit des Origenes bereits christliche Soldaten in größerer Zahl gegeben haben muss und eine grundsätzliche kirchliche Verdammung dieser Tatsache nirgends greifbar ist. Hätte sich ein bewusst ‚kirchlicher‘ Autor wie Origenes hier so deutlich im Widerspruch zur allgemeinen Haltung der Kirche(n) positioniert?

<sup>436</sup> Mt 26,52: τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. / „Da sprach Jesus zu ihm: Stecke dein Schwert an seinen Ort! Denn wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen.“ (ÜS: LÜ 1984).

<sup>437</sup> KLOSTERMANN, *Origenes* 12,1, 219.

Ein Problem dabei ist, dass eine Übersetzung aus unbekannter Hand einerseits gegen ein kontextfreies Textfragment aus einer Katene andererseits steht.<sup>438</sup> Grundsätzlich besteht an beiden Stellen die Möglichkeit einer fehlerhaften Wiedergabe des Origenes. Andererseits gelten sowohl die Übersetzung der *commentariorum series* wie auch die in den kritischen Ausgaben gesammelten Katenenfragmente als in aller Regel zuverlässige Interpretation zumindest des Sinngehalts der Texte des Origenes. Eine Entscheidung ist nur schwer zu treffen. Da sich für einen Irrtum beider Texte Gründe anführen ließen, könnte dieser Widerspruch unter Umständen dazu führen, dass beide Zeugnisse bis zur Klärung der Frage zurückgestellt werden müssten.

G. Caspary hat allerdings eine Möglichkeit vorgeschlagen, beide Texte als kompatible Zeugnisse für die Haltung des Origenes zu lesen, die in ihren Grundzügen durchaus Plausibilität beanspruchen kann.<sup>439</sup> So meint er, der Text würde die Interpretation der Haltung des Origenes, wie sie sich in *comm. ser. in Mt.* 102 findet, klären, aber nicht modifizieren. Die längere Passage sage, der Heeresdienst sei keine Entschuldigung dafür, das Schwert zu ziehen (*eximere*), die Katene besage, dass der Fluch Jesu über diejenigen, welche das Schwert nehmen (*accipere*), nicht Soldaten treffe, die im Frieden dienen. Er schreibt zusammenfassend:

„The purpose of the fragment is simply to prevent the sort of rigorist exegesis exemplified in *De Idololatria*: there [...] Tertullian had argued in so many words that Matthew 26:52 puts a curse even on the military costume. For Origen, those ‚surprised by faith‘ while serving in the ranks need choose between martyrdom and desertion only when faced by a command to kill. To be a soldier is for a Christian a highly dangerous but no an absolutely illicit profession.“<sup>440</sup>

Treffen diese zugegebenermaßen teilweise hypothetischen<sup>441</sup> Überlegungen zumindest im Grundsatz zu, dann muss der Text von *comm. ser. in Mt.* 102 tatsächlich behutsamer interpretiert werden, als der erste Eindruck nahelegt. Es sollte zwar gegen G. Caspary gefragt werden, ob es sich angesichts der Schärfe der Aussagen in der längeren Textstelle tatsächlich ‚nur‘ um eine Klärung handelt, oder nicht vielmehr eine leichte (klärende?) Modifizierung des Befundes der lateinischen Übersetzung nötig ist, die einen solchen Hinweis an irgendeiner Stelle – sollte er authentisch sein – ausgelassen haben muss. Aber jenseits solcher semantischer Feinheiten ist sein An-

<sup>438</sup> Auch die Überlieferungslage bietet keine große Hilfe: Der Text der *commentariorum series* von E. Klostermann beruht im Wesentlichen auf drei Handschriften aus dem 9.–12. Jhd. n. Chr. (siehe KLOSTERMANN, Origenes 11, VII–VIII und XI), der Text der Katene aus einer Handschrift je des 11. und des 14. Jhds. n. Chr. (KLOSTERMANN, Origenes 12,1, 12 und 219). In einer anderen Handschrift aus dem 12. Jhd. n. Chr. steht sie dagegen „in einem Ἀνεπίγραφος-Scholion“ (KLOSTERMANN, Origenes 12,1, 219).

<sup>439</sup> CASPARY, *Politics*, 92–94. Er weist außerdem darauf hin, dass sich so „some puzzling features“ (ebd., 93) der längeren Passage klären ließen.

<sup>440</sup> So auch CASPARY, *Politics*, 92.

<sup>441</sup> So steht in dem Fragment weder etwas vom Dienst nur in Friedenszeiten bzw. nur unter Absehung vom Einsatz der Waffe, noch etwas von Soldaten, die erst im Verlauf ihres Dienstes Christen wurden.

satz tatsächlich hilfreich. Das ist umso mehr der Fall, als sich ja bereits aus dem Text selbst Anhaltspunkte für Anfragen ergeben.

Folgt man dieser Lösung, dann ist zumindest die Akzeptanz von Heereskonvertiten durch Origenes gegeben, vielleicht sogar, über G. Caspary hinausgehend, die Akzeptanz des Eintritts von Christen in das Heer, vorausgesetzt sie halten gewisse Vorgaben ein.

## Fazit

Fastet man den Befund beider Stellen der Auslegung zu Mt 26 zusammen, kann man folgende Punkte festhalten:

Origenes kontrastiert erneut den Gebrauch der ‚zwei Schwerter‘ und lässt für den Christen nur das geistliche Schwert zu, ohne dass dessen Gebrauch an dieser Stelle näher erläutert wird. Der Grund dafür ist wieder in seinem heilsgeschichtlichen Denken zu finden. Ein Jünger Jesu, der das buchstäbliche Schwert führt, handelt „im Sinne der Macht, die den Juden durch das Gesetz über die Feinde gegeben war“<sup>442</sup>. Er führt also erneut das Schwert des Phineas anstatt des dem Christen übergebenen Schwertes des Geistes. Gewalt im Namen Jesu beziehungsweise im Namen des Glaubens schließt Origenes somit kategorisch aus.

Daraus entwickelt Origenes dann eine allgemeine Abhandlung über das Verhältnis des Christen zum Schwert, das hier als ein Symbol für Krieg und Streit verstanden wird. Von Krieg und Streit sollen Christen sich fernhalten, stattdessen sollen sie sich – wie man unter Rückgriff auf vorher Gesagtes festhalten kann – in Geduld und Frieden üben. Es gibt, so stellt er fest, keine Rechtfertigung für die Ausübung von Gewalt. Selbst der Heeresdienst bietet eine solche nicht, noch persönliche Vergeltung oder irgendein anderer Grund. Dieses Gewaltverbot gilt in erster Linie für Christen, wie der Verweis auf die *evangelica [...] Christi doctrina*<sup>443</sup> deutlich macht.

Hier verschwimmen zugleich die Grenzen zwischen dem Verbot der Gewaltanwendung im Namen des Glaubens einerseits und einem allgemeinen Verbot jeglicher Gewaltanwendung andererseits. Die ersten Aussagen, vor allem in comm. ser. in Mt. 101, hätten sich noch so verstehen lassen, dass sich die Ablehnung von Gewalt allein auf erstere bezieht. In diesem Fall wäre die Frage christlichen Heeresdienstes nicht per se von seinen Ausführungen betroffen, würde ein Christ im Heer ja nicht aus Glaubensgründen beziehungsweise im Namen seines Gottes Gewalt ausüben. Am Ende von comm ser. in Mt. 102 ist ein solches begrenztes Verständnis allerdings nicht mehr ohne weiteres möglich. Hier scheint tatsächlich die Anwendung von Gewalt an sich Thema zu sein.

Der Hinweis auf die *doctrina Christi* zeigt außerdem, dass sich aus diesem Text keine Ablehnung gerechter Kriege, wenn sie denn von Heiden geführt werden, ableiten

<sup>442</sup> Comm. ser. in Mt. 101: *secundum poptestatem datam Iudaeis per legem de inimicis* (ÜS: H. Vogt).

<sup>443</sup> Comm. ser. in Mt. 102: „die Lehre Christi gemäß dem Evangelium“ (ÜS: AG).

lässt, auch wenn es im Verlauf der Erörterungen des Origenes mitunter so aussehen mag.

Zugleich lässt sich aber aus diesem Text auch keine kategorische Ablehnung jeglichen christlichen Heeresdienstes entnehmen, vor allem dann nicht, wenn das Katenenfragment authentisch und G. Casparys Interpretation dieses Fragments zutreffend sein sollte. Ist dem so, dann scheint es Origenes unter gewissen Umständen zumindest hingenommen, vielleicht sogar akzeptiert zu haben, wenn Christen unter Einhaltung bestimmter Vorgaben im Heer dienten. Zu diesen Vorgaben gehört nach comm. ser. in Mt. 102 in hohem Maße die Bereitschaft zur Friedfertigkeit und die Ablehnung von Gewalt und Streit. Die Frage der Gewaltanwendung spielte also für ihn in diesem Text tatsächlich eine große Rolle bei der Beantwortung der Soldatenfrage. Ein freudiger Befürworter christlichen Dienstes im römischen Heer war er, so der Eindruck, der sich an dieser Stelle ergibt, sicherlich nicht.

Man muss weiterhin bedenken, dass Origenes auch in der Matthäusauslegung wieder mit dem aus *Contra Celsum* wie auch aus den Homilien zu den alttestamentlichen Kriegstexten bekannten heilsgeschichtlichen Schema arbeitet, demzufolge Krieg und Gewaltanwendung in der alten Heilszeit dem Volk Israel erlaubt waren, aber jetzt in der neuen Heilszeit den Christen verboten sind. Dahinter steht angesichts der engen Parallele mit Sicherheit auch die aus Cels. 2,30 und 7,26 abzuleitende Sicht vom unpolitischen Charakter der Kirche als einer gesellschaftlichen Minderheit und von der providentiellen Rolle des Imperium Romanum als Schutz- und Ordnungsmacht. Damit stellt sich dann aber an dieser Stelle dieselbe Frage wie schon bei *Contra Celsum*: Was passiert, wenn die Mehrheit der Gesellschaft sich dem Christentum zuwendet oder gar der Kaiser Christ wird? Bleibt dann die neue Ordnung bestehen oder müsste man sich in diesem Fall wieder eher in Richtung der alttestamentlichen Vorgaben orientieren? Dass Origenes auf diese Fragen keine Antwort gibt, zeigt wie weit der Gedanke an ein christliches Römerreich oder auch nur an eine christliche Gesellschaftsmehrheit von seinen Realitäten entfernt ist.

Allerdings ist auch seine Stellungnahme in der Matthäusauslegung auf keinen Fall eine erschöpfende Abhandlung zum Thema Christentum und Soldatenstand. Es handelt sich vielmehr auch hier wieder um eine inhaltlich zugespitzte Variation einiger grundlegender Positionen des Origenes. Das ist bei der Frage nach der Reichweite seiner Gedanken im Blick zu behalten.

#### 4.4 Zusammenfassende Überlegungen zur Haltung des Origenes

Versucht man die bei der Interpretation der einzelnen Texte erhobenen Befunde zusammenzufassen, so ergibt sich folgendes Gesamtbild:

#### 4.4.1 Überzeugungen und ihre konkrete Anwendung

In Cels. 8,73–74 propagiert Origenes im Angesicht der celsischen Kritik und seiner Aufforderung zur Abwendung vom gesellschaftsschädigenden Christentum den Gedanken, dass die Christen gerade in ihrer besonderen Rolle als priesterliche Gruppe einen geistlichen Kampf für Kaiser und Reich führen. In diesem geistlichen Kampf würden sie dem Kaiser besser dienen und ihn effektiver gegen äußere Feinde unterstützen als seine Soldaten in den Heeren. Gleichzeitig wird das Recht des Kaisers, gerechte Kriege zu führen, vollumfänglich anerkannt und er wird der (geistlichen) Unterstützung der Christen versichert.

Alles in allem handelt es sich bei diesen Aussagen um die praktische Anwendung einiger, wie sich gezeigt hat, grundsätzlicher Überzeugungen des Origenes auf die konkrete argumentative Situation, in der er sich befindet. Daher lassen sich seine Aussagen keinesfalls nur auf den polemischen Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Streitschrift des Celsus begrenzen. Sie sind aber vor dem Hintergrund dieses Kontexts in ihren Details zu verstehen und in ihrer Aussagekraft einzuordnen.

Im Ergebnis kann man festhalten, dass Christen sich, anders als von Celsus gefordert, nicht von ihrem Glauben abwenden werden, indem sie in die Heere des Kaisers eintreten und die Magistraturen in den Städten übernehmen werden. Stattdessen kämpfen sie für ihn und dienen ihm auf ihre eigene Weise. Diese Weise des Kampfes und des Dienstes ist die des geistlichen Kampfes mit dem geistlichen Schwert, wie es der heilsgeschichtlichen Stellung der christlichen Kirche als Volk Gottes des neuen Bundes entspricht. Bedingt ist die Schärfe der Ablehnung, das wurde bereits festgehalten, durch die argumentative Situation des Origenes: Dem ‚Umkehrruf‘ des Celsus soll die argumentative Spitze genommen werden.

#### 4.4.2 Die grundlegende Haltung des Origenes

Bei dieser skizzierten Position handelt es sich allerdings zumindest in der Substanz um grundlegende Überzeugungen des Origenes, wenn auch zugespitzt auf die argumentativen Notwendigkeiten der jeweiligen Schrift. Das zeigen die bereits früher abgefassten Auslegungen zu den Kriegstexten des Alten Testaments. In ihnen werden die gleichen großen heilsgeschichtlichen Linien sichtbar, wie auch in der etwa zeitgleich mit *Contra Celsum* verfassten Matthäusauslegung. Dort werden diese Überzeugungen ebenfalls aufgegriffen.<sup>444</sup>

Fragt man nach der letztendlichen Haltung des Origenes zum Heeresdienst von Christen, so wird sich diese in ihren Grundzügen nicht zu sehr von der Tertullians unterschieden haben. Die Zahl der Christen im römischen Heer dürfte allerdings zur Zeit des Origenes um einiges größer gewesen sein, was er in seine Überlegungen si-

---

<sup>444</sup> Vgl. HELGELAND, Christians (ANRW), 751.

cherlich einzubeziehen hatte. Angesichts der Tatsache der Existenz christlicher Soldaten einerseits und des völligen Fehlens eines expliziten und unmissverständlichen Verbots des Heeresdienstes für Christen andererseits – selbst comm. ser. in Mt. 102, was dem am nächsten kommt, scheint sich nicht so verstehen zu lassen –, kann nicht davon ausgegangen werden, dass Origenes die Ausübung dieses Berufs kategorisch ausgeschlossen hat. Er muss von christlichen Soldaten gewusst und ihre Profession in gewissen Grenzen akzeptiert beziehungsweise zumindest hingenommen haben.

Zugleich zeigen seine Aussagen auch in ihrer jeweiligen argumentativen Zuspitzung sehr wohl eine große Distanz zu diesem Beruf. Er dürfte es ähnlich Tertullian sicherlich begrüßt haben, wenn Christen ihn nicht ausübten, denn die Probleme, mit denen sie in der Armee konfrontiert wurden, waren ja unübersehbar.

Zwei davon sind besonders hervorgehoben: Da ist zum einen die Gefahr des Götzendienstes, insbesondere in Gestalt der Heeresreligion, wie anhand der Korintherbrief-Auslegung deutlich wird, und in der des Kaisereides, wie sich in *Contra Celsum* zeigt. Zum anderen aber auch die Gefahr der Gewaltanwendung, die bei ihm eine wesentlich größere und offensichtlichere Rolle spielt als bei Tertullian – von Clemens Alexandrinus ganz zu schweigen.<sup>445</sup>

Bei Origenes ist deutlich erkennbar, dass seines Erachtens die Anwendung von Gewalt und das Töten von Menschen nur schwer mit dem christlichen Bekenntnis vereinbar sind. Dabei thematisiert er vor allem Gewalt aus Glaubensgründen, aber es scheint ihm auch um Gewaltanwendung ganz allgemein zu gehen.

Wie genau sich ein christlicher Soldat, mit dessen Existenz er ja rechnen musste, gegebenenfalls allerdings in der Praxis zu verhalten hat, sagt er nicht. Einerseits kann trotz der scharf klingenden Texte in Cels. 8,73 – 74 und comm. ser. in Mt. 102 wohl nicht einmal gänzlich ausgeschlossen werden, dass Origenes im schlimmsten Fall sogar die Beteiligung an einem gerechten Verteidigungskrieg (zumindest durch Heereskonvertiten?) hätte gutheißen können. Dafür ist er von der grundsätzlichen Legitimität eines solchen gerechten Krieges und von der großen, providentiellen Bedeutung des *Imperium Romanum* zu tief überzeugt.<sup>446</sup> Aber damit begibt man sich wahrscheinlich schon zu weit in den Bereich der Spekulation. Eine auch nur einigermaßen sichere

---

<sup>445</sup> Während die Mehrheit der Forschung vor allem im Verbot des Blutvergießens den eigentlichen Grund der ablehnenden Haltung des Origenes zu erkennen meint, räumen nur einige Autoren auch der Idolatrie das ihr zustehende Gewicht ein. So z. B. RYAN, *Rejection*, 20, der als einer der wenigen auch die Fragmente der Korintherauslegung ausdrücklich mit in die Überlegungen einbezieht. Außerdem CAMPENHAUSEN, *Kriegsdienst*, 259 – 260, der neben der Idolatrie und der Gefahr des Unrechttuns auch dem Blutvergießen einen entsprechenden Platz eingeräumt wissen möchte; weiterhin BRENNECKE, *An fidelis* (2007), 220. HELGELAND, *Christians (ANRW)*, 751, übersieht die Korintherauslegung leider völlig und kann daher nur sagen: „Origen displays no knowledge of the Roman army and its unique religious observances, but if he had known such things it is clear that he would have been opposed to them.“

<sup>446</sup> Einer solchen Einschätzung widerspricht ausdrücklich CADOUX, *Christian Attitude*, 139: „It is abundantly clear that he regarded the acceptance of Christianity as incompatible with the use of arms; and his relative justification of the wars of non-Christians cannot be made a ground either for doubting that his rigorism was seriously meant, or for accusing him of inconsistency in maintaining it.“



Aussage dürfte nicht möglich sein. Andererseits scheint er doch sehr grundsätzlich der Ansicht zu sein, dass Kriegführung und alles, was damit verbunden ist, seinem heilsgeschichtlich-eschatologischen Schema entsprechend nicht die eigentliche Aufgabe des Christen in der Welt ist. Der (heidnische) Kaiser und das (heidnische) Reich sind die von Gott eingesetzten Ordnungsmächte, also ist es auch deren Aufgabe, diese Ordnung aufrechtzuerhalten und zur Not auch Kriege zu führen. Dieses heilsgeschichtlich-eschatologische Denken steht letztlich auch hinter seiner Ablehnung der Gewaltanwendung durch Christen. Origenes lehnt Gewalt nicht an und für sich ab, der Kaiser und die heidnischen Autoritäten des Reiches dürfen sie selbstverständlich als Teil ihrer gottgegebenen Ordnungsfunktion ausüben.<sup>447</sup> Aber Christen haben in dieser Welt eine andere Aufgabe zu erfüllen, ihr Kampf ist ein geistlicher. Darum, und nicht wegen einer grundsätzlichen Verurteilung jeder Form der Gewaltanwendung, sollen Christen sich der Ausübung von Gewalt enthalten.

#### 4.4.3 Origenes und die Haltung(en) der christlichen Gemeinden

Weiterhin ist in keiner Weise deutlich, in welchem Verhältnis seine Haltung in all diesen Fragen zur Position der Gemeinden stand, in denen er lebte und denen er diente. Bedenkt man aber seine bewusste Kirchlichkeit sowie die Wertschätzung, die er in vielen Kirchen vor allem der östlichen Reichshälfte auch nach seinem Bruch mit Demetrius von Alexandria erfuhr, wird man eine zumindest relative Nähe der jeweiligen Positionen auch bei dieser Thematik annehmen können.<sup>448</sup> Allerdings könnten viele Gemeinden eher ein gutes Stück offener in dieser Frage gewesen sein als ihr großer Theologe. Zumindest legen die unbestreitbaren Belege für eine substantielle Zahl christlicher Soldaten zu dieser Zeit das nahe. Es ist das Privileg des ‚akademischen Theologen‘ Origenes, dass er seine Positionen nicht im gleichen Maß auf Praxisauglichkeit abstimmen musste, wie das bei Bischöfen und Kirchenleitern der Fall war.<sup>449</sup>

---

<sup>447</sup> Vgl. auch seine Haltung zur Todesstrafe, die SCHÖPF, Tötungsrecht, 158–165, herausgearbeitet hat.

<sup>448</sup> Keinesfalls kann man Origenes zu einem „extremist“ abstempeln und ihn in der Weise der Mehrheit der „Catholics“ seiner Zeit gegenüberstellen, wie das bei RYAN, Rejection, 14–15, der Fall ist. Er dürfte allerdings insoweit Recht haben, als die Kirchen eine zumindest tendenziell (deutlich?) offener Haltung eingenommen haben dürften.

<sup>449</sup> Vgl. die allerdings allgemein gehaltenen und vielleicht etwas zu scharfen Bemerkungen bei CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, 59.

#### 4.4.4 Grenzen der Texte des Origenes

Es zeigt sich, dass alle seine Texte zu diesen Fragen letztlich nur bestimmte Aspekte davon behandeln. Keiner davon bietet eine systematische Abhandlung über das Problem von Christentum und Soldatenstand. Alle behandeln es unter einer konkreten argumentativen Zielsetzung und sprechen nur die dafür nützlichen Punkte in zugespitzter Weise an. Daher sind der Bestimmung der Position des großen Alexandriners zur Soldatenfrage auch engere Grenzen gezogen, als Teile der Forschung wahrhaben wollen. Außerdem lässt die starke heilsgeschichtlich-eschatologische und auf die damalige Situation der Christen als Minderheit bezogene Verortung zahlreicher grundsätzlicher Linien im Denken des Origenes eine Erfassung seiner Haltung – soweit sie sich rekonstruieren lässt – mittels einer modernen Kategorie wie beispielsweise ‚Pazifismus‘ nur schwer als möglich erscheinen.

## 5 Schlussbetrachtung

Nachdem nun die Untersuchungen zu den drei Kirchenschriftstellern abgeschlossen sind, gilt es, die Ergebnisse der analytischen Kapitel im Hinblick auf die eingangs gestellten Fragen zusammenzufassen.

### Eine einheitliche Position oder eine Vielfalt der Positionen?

Es hat sich im Verlauf der Untersuchung gezeigt, dass es zumindest nach dem Befund bei den drei behandelten Kirchenschriftstellern tatsächlich verfehlt ist, von einer einheitlichen Haltung der vorkonstantinischen Kirche zur Soldatenfrage zu sprechen. Sowohl die Autoren selbst als auch die vor allem bei Tertullian reflektierten Ansichten anderer Christen spiegeln ein breites Spektrum an Meinungen wider, dass nicht ohne Weiteres auf einen Nenner gebracht werden kann.<sup>1</sup> Hier ist dem sich möglicherweise anbahnenden „New Consensus“<sup>2</sup> sicherlich Recht zu geben. Selbst zwei Autoren, die sich in ihren Ergebnissen teilweise sehr nahe kommen, wie Tertullian und Origenes, erreichen diese auf so unterschiedlichen Wegen und von so verschiedenen Grundlagen ausgehend, dass man auch hier nicht einfach von einer gemeinsamen Position sprechen kann.

Es scheint auf der einen Seite in den Kirchen Kreise gegeben zu haben, die dem Heeresdienst von Christen skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden. Dabei ist allerdings noch einmal zu unterscheiden, ob ein getaufter Christ in das Heer eintreten wollte oder ob ein Soldat sich zum Christentum hinwandte und getauft werden wollte.

Tertullian war ein Vertreter dieser strengen Sichtweise: Für ihn war es schlechterdings ein Unding, wollte ein getaufter Christ freiwillig in das römische Heer eintreten. Anders sah es aber aus, wenn ein Soldat Christ werden wollte. Diesem stand auch in den Augen Tertullians die Taufe offen und auch wenn der Karthager es eindeutig vorgezogen hätte, dass der frischgetaufte Christ seinen Dienst im Heer beendete, so war er doch unter bestimmten Umständen bereit, ein Verbleiben im Heer zu gestatten. Ein völliges Verbot jeglichen Heeresdienstes wollte oder konnte also auch Tertullian nicht vertreten. Die Anwesenheit zumindest von solchen Soldatenkonvertiten im Heer nutzte er außerdem bereitwillig für seine apologetischen Ziele.

Auf der anderen Seite gab es aber Christen, die bereit waren, zumindest an einem der zwei Punkte wesentlich weiter zu gehen, wahrscheinlich sogar an beiden. Ter-

---

1 Zu diesem Punkt kann v.a. auf die neueren Arbeiten von J. Shean (SHEAN, *Soldiering*) und H. Brennecke (BRENNECKE, *An fidelis* [2007]) verwiesen werden, die jeweils zu demselben Ergebnis kommen, wenn auch zumindest teilweise auf einem anderen Weg.

2 „Division: at least from the end of the second century it is clear that various Christians had different approaches to warfare. Especially there was a ‚divergence in Christian opinion and practice.‘“ KREIDER, *Military Service*, 417; vgl. HUNTER, *Research*, 93; SIDER, *Killing*, 165; s. dazu oben S. 33f.

tullian belegt die Existenz einer solchen Gruppe in der karthagischen Kirche. In ihren Augen war es konvertierten Soldaten selbstverständlich erlaubt, im Heer zu verbleiben, und gegebenenfalls erhielten sie sogar einen Dispens von gewissen Vorgaben der kirchlichen *disciplina*. Es scheint sogar so zu sein, dass diese Gruppierung zur Zeit der Abfassung von *De corona* die Haltung der Kirche in Karthago zu diesen Fragen bestimmte. Aus dieser Schrift wird ebenfalls erkennbar, dass eine vergleichbare Haltung auch in der römischen Kirche (einflussreich?) vertreten war. Wie aus der Schrift *De idololatria* außerdem deutlich wird, gab es in Karthago eine zumindest nicht mehr zu ignorierende, vielleicht sogar substantielle und theologisch auf jeden Fall artikulationsfähige Gruppe<sup>3</sup>, die sich für die Möglichkeit des Eintritts von Christen in die Armee stark machte. Außerdem nutzte sie dem Anschein nach die Anwesenheit von Christen im Heer, um unter Hinweis auf jene für die Möglichkeit, städtische Ämter zu übernehmen, zu argumentieren.

Eine Position, die mit derjenigen der innergemeindlichen Gegner Tertullians in wesentlichen Zügen übereinzustimmen scheint, vertrat Clemens in Alexandria. Auch er gestattete selbstverständlich, dass konvertierte Soldaten ihren Dienst fortsetzten. Außerdem stand er wahrscheinlich auch einem möglichen Eintritt getaufter Christen zumindest nicht völlig ablehnend gegenüber. Selbst die Beteiligung an einem – gerechten! – Krieg scheint für ihn vorstellbar gewesen zu sein. Einen direkten Beleg für die Haltung der alexandrinischen Kirche gibt es im Werk des Clemens nicht, es ist allerdings angesichts seiner Rolle als gemeindlicher oder zumindest gemeindenaher Lehrer plausibel, wenn man annimmt, dass er nicht allzu weit von deren Position entfernt war.

Origenes vertrat eine Einstellung zur Soldatenfrage, die im Ergebnis derjenigen Tertullians nahezukommen scheint, wenn er auch insgesamt eine etwas weniger kritische Haltung als der Karthager vertreten haben dürfte. Allerdings findet sich bei ihm nirgendwo die explizite Differenzierung zwischen getauften Eintrittswilligen und soldatischen Konvertiten. Auch er stand einem Eintritt von Christen in die römische Armee ablehnend gegenüber, da ein solcher Schritt mit dem christlichen Bekenntnis beziehungsweise mit der Rolle der Christen in der Welt nur schwer vereinbar war. Es scheint allerdings, sollte sich die hier im Anschluss an G. Caspary vertretene Interpretation des Katenenfragments zu seinem Matthäuskommentar als richtig erweisen, dass er während ihres Heeresdienstes zum Christentum konvertierten Soldaten das Verbleiben in ihrer Stellung ohne größere Vorbehalte gestattete. Auch übte er an keiner Stelle eine mit der Tertullians auch nur annähernd vergleichbare hochpole-

---

3 Ob diese Gruppe mit der erstgenannten identisch war, ob sie nur eine Teilmenge daraus darstellte oder ob sich noch einmal andere Stimmen einbrachten, diese Frage kann aus den Texten Tertullians nicht beantwortet werden. Es dürfte allerdings wahrscheinlich sein, dass die Befürworter eines Eintritts von getauften Christen in das Heer auch einem Verbleiben konvertierter Soldaten im Heer positiv gegenüberstanden. Es muss daher zumindest größere Überschneidungen zwischen beiden Gruppen gegeben haben. Ob dagegen jeder Befürworter eines Verbleibens konvertierter Soldaten im Heer auch einen Eintritt getaufter Christen unterstützte, ist weit weniger wahrscheinlich.

mische Kritik an Christen, die bereits im Heer dienten. Diese etwas offenere Haltung dürfte sich nicht ausschließlich inhaltlich-theologischen Überlegungen verdanken, sondern auch der Tatsache geschuldet sein, dass Origenes fast ein halbes Jahrhundert nach Tertullian schrieb. Christen im Heer dürften zu seiner Zeit weiter verbreitet und in den Gemeinden insgesamt anerkannter gewesen sein als zur Zeit des Karthagers. Sie waren eine Realität, der Origenes Rechnung tragen musste.

## Die Begründungszusammenhänge bei den Kirchenschriftstellern

Die Art und Weise allerdings, wie Origenes für seine Haltung argumentierte, unterscheidet sich substantiell von derjenigen Tertullians. Für ihn waren heilsgeschichtlich-eschatologische Überlegungen der entscheidende Hintergrund, warum Christen nach Möglichkeit nicht im Heer des Kaisers dienen sollten. Seit dem Kommen Christi hatte das neue Gottesvolk der Christen eine ganz konkrete, ihrer endzeitlichen Bestimmung geschuldete Rolle zu spielen. In dieser Rolle als priesterliche Gruppierung traten sie dann durchaus für den Kaiser und seine Heere ein und kämpften für ihn im Gebet, wenn er denn einen gerechten Krieg führte. Mit dem Schwert in der Hand kämpften sie aber nicht für ihn, da sie ja ihre Hände frei von Blut halten mussten, um zu ihrem Gott beten zu können.

Bei Origenes spielte der Gedanke, dass Christen sich vom Töten und von der Gewaltanwendung möglichst fernhalten sollten, also eine zentrale Rolle in seiner Argumentation. Nur dass dieser Gedanke nicht auf einer – im modernen Sinn pazifistischen – Ablehnung jeglicher Gewaltausübung beruhte, sondern eben auf der heilsgeschichtlich begründeten Rollenverteilung zwischen dem heidnischen Kaiser und den Christen. Denn der Kaiser durfte durchaus Gewalt ausüben und Krieg führen und die Christen unterstützten ihn dabei sogar mit ihren Gebeten.

In der argumentativen Zuspitzung dieser Position in *Contra Celsum* erhielten seine Ausführungen dann sogar noch eine gegen den Götzendienst gerichtete Spitze. Allerdings zielte er hier nicht auf die Heeresreligion im engeren Sinn, sondern auf die von Celsus allgemein erhobene Forderung nach Verehrung der Götter und Dämonen, die sich allerdings im Kaisereid und im Dienst in den Heeren und städtischen Ämtern konkretisierte. Der im Heer allgegenwärtige heidnische Kultus im engeren Sinn spielt jedoch in einem Fragment seiner Korintherauslegung eine Rolle, das zeigt, dass ihm dieser Gedanke im Zusammenhang mit der Armee präsent war und für ihn auch ein deutlich erkennbares Gewicht hatte. Diese Passage stellt argumentativ den engsten Berührungspunkt zu Tertullian dar.

Der zentrale Aspekt der ablehnenden Haltung Tertullians war seine Abscheu vor den im Heer allgegenwärtigen heidnischen Kulte, insbesondere vor der seines Erachtens im Kult der *signa* beispielhaft verkörperten Heeresreligion im engeren Sinn. Was sich bei Origenes nur an einer fragmentarisch überlieferten Stelle fand, nahm bei ihm sowohl in *De idololatria* als auch in *De corona* die entscheidende Position in seiner Erörterung ein. In *De corona* wurde sie sogar äußerst ausführlich argumentativ

entfaltet. Es waren die allgegenwärtigen Gefahren des Götzendienstes, denen der Christ in der Armee kaum entkommen konnte, die für Tertullian das entscheidende Hindernis für den Heeresdienst der Christen darstellten. Zwar wurde auch das Problem des Blutvergießens zumindest in *De corona* explizit angesprochen, es war der Idolatrieproblematik aber eindeutig nach- und untergeordnet.

Bei Clemens wurde weder die Heeresreligion noch das Blutvergießen in den erhaltenen Texten zur Soldatenfrage direkt thematisiert. Über die Gründe dafür kann nur spekuliert werden, aber es mag tatsächlich sein, dass er beides im Zusammenhang mit dem Heeresdienst von Christen nicht als entscheidendes Hindernis empfunden hat.

Hier ist eine Stelle, an welcher der ‚New Consensus‘, genauer sein erster Punkt<sup>4</sup>, zumindest einer erneuten Justierung, wenn nicht einer Korrektur bedarf. Auch wenn die Frage des Blutvergießens bei Tertullian (coron. 11) und Origenes (Cels. 8,73) vorkommt, so ist ihr Gewicht vor allem bei Tertullian doch deutlich geringer als das der in verschiedenen Formen auftretenden Idolatrieproblematik. Auch bei Origenes ist die Gewaltproblematik, obwohl prominenter als bei Tertullian, deutlich in den weiteren Zusammenhang idolatrischer Fragen eingebettet.

## Einheitliche Positionen der jeweiligen Autoren?

Insgesamt ist es möglich, bei allen drei untersuchten Autoren in der Zusammenschau eine zumindest in groben Zügen einheitliche und stimmige Position herauszuarbeiten. Von einer Unvereinbarkeit der Texte kann also keine Rede sein. Tertullian, Clemens und Origenes hatten jeweils grundlegende Überzeugungen, die sie dann ihren jeweiligen konkreten rhetorisch-argumentativen Zielsetzungen entsprechend pointieren konnten. Es hat sich gezeigt, dass es zumindest grundsätzlich möglich ist, aus den jeweils bekannten Zuspitzungen auf die dahinter stehenden Überzeugungen zurückzugreifen.

Es wurde aber ebenfalls deutlich, dass sich die in ihrer jeweiligen Zielsetzung und Zuspitzung zum Teil sehr disparaten Texte nicht in allen Einzelheiten problemlos und vollständig zusammenbringen lassen. Es bleiben an den Rändern durchaus Fragen offen. Man denke hier nur an das Problem der Einordnung des Katenenfragments zum Matthäuskommentar des Origenes oder die Frage, wie Tertullian oder Origenes zu einer Beteiligung christlicher Soldaten an einem Abwehrkampf gegen einen Einfall äußerer Feinde stehen würden. Sichere Antworten sind nicht an jeder Stelle möglich,

---

<sup>4</sup> „Idolatry: the early Christians were as repelled by the idolatry of the Roman army as they were by killing, if not more so; and the most vocal of early Christian opponents of military service based their objections as much upon their ‘abhorrence of Roman army religion’ as their rejection of shedding blood.“ KREIDER, *Military Service*, 417; vgl. HUNTER, *Research*, 93; SIDER, *Killing*, 165; s. dazu oben S. 33f.

mitunter bleibt nur, Wahrscheinlichkeiten abzuwägen, sich mit begründeten Vermutungen zu bescheiden und manche Fragen am Ende offen zu lassen.

## Frühchristlicher Pazifismus?

Es gibt aber auch Fragen, die beantwortet werden können. Zu diesen gehört die Frage nach dem sogenannten frühchristlichen Pazifismus der vorkonstantinischen Zeit. Aus den erarbeiteten Ergebnissen wird hinreichend deutlich, dass von einem solchen frühchristlichen Pazifismus im Sinne der zugrunde gelegten Definition bei den besprochenen Autoren nicht die Rede sein kann. Vielmehr wird dem Problem des heidnischen Kultus, der in der römischen Armee fast allgegenwärtig war, vor allem bei Tertullian ein hohes Gewicht beigemessen. Und auch die heilsgeschichtlich-eschatologische Argumentation des Origenes kann man nicht einfach unter diesem modernen Konzept subsumieren. Bei Clemens ist es ohnehin fehl am Platz, von Pazifismus zu sprechen.

Die untersuchten Autoren mögen aus verschiedenen Gründen dem Soldatendienst von Christen in unterschiedlichem Umfang mehr oder weniger skeptisch gegenüber gestanden haben. Pazifisten waren sie allesamt nicht! Es sei noch einmal an die eingangs aufgestellte Definition von Pazifismus erinnert<sup>5</sup>: Pazifismus beinhaltet erstens die Ablehnung von Krieg oder Kriegsdienst, ggf. sogar von Heeresdienst im Frieden. Diese Ablehnung geschieht zweitens aus moralischen Gründen (Gewaltbeziehungsweise Tötungsverbot). Im speziellen Fall des frühen Christentums ist diese moralisch begründete Ablehnung außerdem Ausdruck einer christlichen Glaubensverpflichtung. Oder wie der Duden festhält: Es handelt sich um eine „weltanschauliche Strömung, die jeden Krieg als Mittel der Auseinandersetzung ablehnt und den Verzicht auf Rüstung und militärische Ausbildung fordert“<sup>6</sup>. Keiner der untersuchten Kirchenschriftsteller lehnt Krieg als „Mittel der Auseinandersetzung“ ab, lediglich die Beteiligung der Christen daran stand zur Diskussion. Auch forderte keiner von ihnen einen Verzicht auf Rüstung und militärische Ausbildung, im Gegenteil, selbst Tertullian und Origenes beteten für den Sieg der kaiserlichen Heere. Origenes wertet diese Gebete sogar als einen entscheidenden Beitrag zur Kriegführung des Kaisers. Selbst bei der Begründung einer kritischen Haltung zum Heeres- beziehungsweise Kriegsdienst von Christen spielt die Ablehnung von Gewaltanwendung wenn überhaupt nur eine deutlich untergeordnete Rolle. Hier zeigt sich exemplarisch, wie problematisch es sein kann, antike Standpunkte mit modernen Konzepten zu fassen.

---

<sup>5</sup> Siehe oben S. 10

<sup>6</sup> DUDEN GWb, s.v. Pazifismus.



## Kirschenschriftsteller und Kirche(n)?

Man kann außerdem die untersuchten Autoren nicht ohne weiteres einfach als repräsentativ für die Haltung ihrer jeweiligen Kirchen oder gar die Haltung der Kirche(n) im Ganzen betrachten. Auch hier gibt es Unterschiede hinsichtlich der Nähe der einzelnen Positionen zu den jeweiligen Kirchen vor Ort.

Tertullian befand sich beispielsweise in einer sehr erregten Auseinandersetzung mit wahrscheinlich substantiellen Teilen seiner karthagischen Gemeinde über diese Frage und dürfte insgesamt eine wesentlich kritischere Haltung vertreten haben als diese. Dennoch scheint er auch mit seiner inhaltlichen Verortung noch immer einen Platz in seiner Gemeinde gefunden und mit ihr um die richtige Positionierung gerungen zu haben.

Clemens und vermutlich auch Origenes standen ihren jeweiligen Gemeinden wahrscheinlich wesentlich näher. Zumindest Clemens war aber auch wesentlich weniger kritisch als Tertullian. Für Origenes dürfte dagegen anzunehmen sein, dass seine Haltung etwas enger war als die der christlichen Gemeinden Alexandrias und Cäsareas.

## Die Kirschenschriftsteller als Zeugen für christliche Soldaten

Vor allem Tertullian hat sich als ein wichtiger Zeuge für die Existenz christlicher Soldaten im späten 2. und beginnenden 3. Jhd. n. Chr. erwiesen. Er überliefert die Geschichte vom Regenwunder im Quadenland, die, wenn auch sicherlich in einseitiger Weise christlich vereinnahmt, auf die Anwesenheit einer zumindest wahrnehmbaren Anzahl Christen in der *legio XII* aus dem ostanatolischen Melitene in den 170er Jahren hinweist. Außerdem wird in der Art der Aufnahme dieser Geschichte deutlich, dass eine solche Präsenz von Christen in einer römischen Legion kirchlicherseits keiner weiteren Rechtfertigung bedurfte, also wahrscheinlich kein unerhörtes Novum darstellte. Weiterhin belegt Tertullian im *Apologeticum* die Anwesenheit von zumindest nicht wenigen Christen im afrikanischen Heer im späten 2. Jhd. n. Chr. und in *De corona* von Christen in der Prätorianergarde im frühen 3. Jhd. n. Chr. Zugleich wird vor allem aus *De corona* deutlich, mit welchen Schwierigkeiten – vor allem in kultischer Hinsicht – Christen im Heer unter Umständen zu kämpfen hatten, wollten sie ihrem Bekenntnis entsprechend leben, aber auch mit welchem Selbstbewusstsein zumindest einzelne eine Verbesserung ihrer Stellung einforderten.

Clemens ist ebenfalls ein wichtiger Zeuge für die Existenz christlicher Soldaten in den in Ägypten stationierten römischen Einheiten im späten 2. Jhd. n. Chr. Leider wird aus seinen Texten nur sehr wenig deutlich, wie das Leben eines Christen in einer dieser Einheiten aussah.

Liest man die entsprechenden Texte des Origenes, so erfährt man leider so gut wie nichts über die Anwesenheit oder das Leben von Christen in der römischen Armee. Lediglich in zwei Fragmenten der Korintherauslegung wird zumindest indirekt deut-

lich, dass auch für ihn die allgegenwärtige Idolatrie und Unmoral christliche Soldaten vor ganz eigene Herausforderungen stellten.

Als Zeugen für die Anwesenheit von Christen im römischen Heer zeigen alle drei Kirchenschriftsteller auf ihre je eigene Weise, dass das frühe Christentum spätestens in der Zeit um 200 n. Chr. – jetzt auch von außen erkennbar – in der Gesellschaft des Imperium Romanum angekommen war. Eine Konsequenz dieses Angekommenseins war, dass diese Christen ihren teilweise neuen Platz in dieser Gesellschaft grundlegend durchdenken, Freiräume definieren und Grenzen abstecken mussten.<sup>7</sup> Gerade Tertullians Schrift *De idololatria*, die so viele verschiedene Lebensbereiche anspricht, in denen Christen in täglichem Kontakt mit der heidnischen Mehrheitsgesellschaft lebten, legt davon beredtes Zeugnis ab. Die Haltung zum Dienst an Kaiser und Reich im römischen Heer war nur ein Bereich unter zahlreichen anderen, in dem dieses Nachdenken zum Ausdruck kam. Durch die hohe Bedeutung, die dem Heer in der römischen Welt zukam, hatte allerdings genau dieser Bereich hohes Gewicht und annähernd repräsentativen Charakter. Eine ursprünglich marginalisierte Gruppe wie die Christen, die zumindest in Teilen ihren Platz im Heer gefunden hatte, hatte ihn auch in der Gesellschaft gefunden. Mitglieder dieser Gruppe, die diesen Platz unter bestimmten Umständen in Frage stellten und kritisch reflektierten, hinterfragten damit auch im größeren Rahmen die gesellschaftliche Rolle der gesamten Gruppe. Alle hier besprochenen Kirchenschriftsteller reflektierten je auf ihre Weise dieses Ankommen beziehungsweise Angekommensein und die damit verbundenen Aushandlungsprozesse.

## Ausblick

Was bleibt am Ende einer solchen Untersuchung? Die hier vorgelegte detaillierte Analyse der Texte von drei Kirchenschriftstellern aus vorkonstantinischer Zeit kann den Boden für eine weitere Erforschung des Fragenkomplexes von ‚Christentum und Soldatenstand‘ in der Alten Kirche bereiten.

Ausgehend von den Ergebnissen dieser Arbeit und gegebenenfalls noch unter Einbeziehung Cyprians und vielleicht der *Traditio Apostolica* wären erneut die weiteren Zeugnisse für die Existenz und das Leben christlicher Soldaten, die Inschriften und die Märtyrerakten, zu befragen. Vor allem die weiterführende Arbeit an der 2005 entdeckten Gaianus-Inschrift<sup>8</sup> kann von den Ergebnissen dieser Studie profitieren.

Außerdem müsste noch einmal neu die hier nur angerissene Frage<sup>9</sup> untersucht werden, wie das Schweigen der literarischen Quellen über christliche Soldaten zwischen dem in der neutestamentlichen Apostelgeschichte erwähnten Zenturio Corne-

<sup>7</sup> Vgl. zu diesen Fragen die exzellente Studie von MÜHLENKAMP, Heiden; sowie kürzer SCHÖLLGEN, Teilnahme; sowie GERSTACKER, *De idololatria*.

<sup>8</sup> Siehe oben S. 306.

<sup>9</sup> Siehe oben S. 193f.

lius Mitte des 1. Jhds. n. Chr. und den Soldaten der *legio XII* in den 170er Jahren n. Chr. zu interpretieren ist. Die hier vorgetragenen Ergebnisse dürften die bereits knapp umrissene Sichtweise stützen, dass dieses Schweigen keinesfalls bedeutet, dass es vor den 170er Jahren keine christlichen Soldaten gegeben hat. Vielmehr ist davon auszugehen, dass ihre Zahl zusammen mit der Anzahl der Christen überhaupt vielleicht erst um die Wende vom 2. zum 3. Jhd. n. Chr. eine kritische Masse erreicht hatte, die ihre Existenz in das Blickfeld verschiedener Gruppen innerhalb und außerhalb der Kirchen rückte.

Ein dritter Ansatzpunkt, der sich aus den Ergebnissen dieser Arbeit ergeben könnte, wäre eine erneute Hinwendung zu der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zwischen der vorkonstantinischen und der konstantinisch/nachkonstantinischen Zeit mit Blick auf das Verhältnis von Christentum und Soldatenstand.<sup>10</sup> Es wurde bereits angedeutet, dass der ‚New Consensus‘<sup>11</sup> eine grundsätzliche Kontinuität zwischen Kirchenschriftstellern wie Augustinus, die christlichen Heeresdienst gutheißen, mit zumindest einem Teil der vorkonstantinischen Tradition entdeckt. Hier wäre weiter zu fragen, woran diese späteren Denker jeweils präzise anknüpfen, inwieweit sie Positionen nur fortführen oder weiterentwickeln und wo sie eigene Wege gehen. Außerdem wäre zu fragen, ob auch die dem Heeresdienst gegenüber kritische Position eine Weiterführung erfährt und, falls ja, in welchen Gruppen, bei welchen Autoren und in welcher Weise.

Was darüber hinaus bleibt, ist die Erkenntnis, dass das frühe Christentum einen integralen Bestandteil der römischen Antike darstellt, der von Althistorikern nur um den Preis großer inhaltlicher Verluste aus ihrer Arbeit ausgeklammert werden kann. Kirchenschriftsteller wie Tertullian, Clemens und Origenes sind Menschen der Antike, Römer und Griechen, die im Denken ihrer Zeit verwurzelt sind und selbst wichtige Beiträge zur weiteren Entwicklung dieses Denkens geleistet haben. Sie interagieren mit Vorstellungen und Ideen, Institutionen und Personen ihrer Zeit und bieten dabei mitunter auch eine ganz eigene Perspektive auf ihre Welt, die wahrzunehmen unser Verständnis der Antike nur bereichern kann.

---

<sup>10</sup> Für knapp skizzierte Überlegungen in diese Richtung vgl. z. B. SWIFT, Views, 286–293.

<sup>11</sup> Siehe oben, S. 33f.

## 6 Literaturverzeichnis

### 6.1 Quellen

#### 6.1.1 Christliche Texte

##### Bibel

- Novum Testamentum Graece, begründet von Eberhard und Erwin Nestle, hrsg. von Barbara et Kurt ALAND; Johannes KARAVIDOPOULOS; Carlo M. MARTINI; Bruce M. METZGER, 28. rev. Aufl., Stuttgart 2012.
- Die Bibel, Nach der Übersetzung Martin Luthers, Bibeltext in der rev. Fassung von 1984, Taschenausg. ohne Apokryphen, durchges. Ausg. in neuer Rechtschreibung, Stuttgart 1999.
- Septuaginta – Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred RAHLFS; Robert HANHART, 2. Aufl., Stuttgart 2006.
- Septuaginta Deutsch – Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hrsg. von Wolfgang KRAUS und Martin KARRER, 2. Aufl., Stuttgart 2010.

##### Acta Martyrum

- KRÜGER, Gustav; RUHBACH, Gerhard (Hrsg.), Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen 1965.
- MUSURILLO, Herbert (Hrsg.), The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972.

##### Apologeten

- Aristides, Apologie, Introd., texte critique, trad., notes et commentaire Bernard POUDERON, (Sources chrétiennes 470), Paris 2003.
- Arnobii Adversus nationes libri VII, ed. Augustus REIFFERSCHIED, (CSEL 4), Wien 1875.
- Athenagoras, Legatio pro christianis, hrsg. von Miroslav MARCOVICH, (Patristische Texte und Studien 31), Berlin 1990.
- Justin, Philosopher and Martyr: Apologies, ed. with an Introduction, Translation and Commentary on the Text by Denis MINNS and Paul PARVIS, (Oxford Early Christian Texts), Oxford e.a. 2009.
- Iustini Martyris Apologiae pro Christianis, hrsg. von Miroslav MARCOVICH, (Patristische Texte und Studien 38), Berlin 1994.
- Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone, hrsg. von Miroslav MARCOVICH, (Patristische Texte und Studien 47), Berlin, New York 1997.
- M. Minuci Felicis Octavius, ed. Bernhard KYTZLER, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Ed. corr., Stuttgart, Leipzig 1992.
- Theophilus, Ad Autolycum, Text and Translation by Robert M. GRANT, (Oxford Early Christian texts), Oxford 1970.
- JULIUS, Kaspar; RAUSCHEN, Gerhard; ET AL. (Hrsg.), Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, 2 Bde., (BKV 1. Reihe Bde. 12 u. 14), Kempten, München 1913.

## Apostolische Väter

- BIHLMAYER, Karl, Die Apostolischen Väter, Neubearb. der Funkschen Ausgabe von Karl Bihlmeyer, mit einem Nachtr. von Wilhelm Schneemelcher, Erster Teil: Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief, (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 2), 2. Aufl., mit einem Nachtr., Tübingen 1956.
- HOLMES, Michael W., The Apostolic Fathers in English, transl. and ed. by Michael W. Holmes, after the earlier version of Joseph B. Lightfoot and John R. Harmer, 3. Aufl., Grand Rapids 2006.
- LINDEMANN, Andreas, Die apostolischen Väter, Griechisch-deutsche Parallelausgabe, auf der Grundlage der Ausg. von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker, mit Übers. von Martin Dibelius und Dietrich-Alex Koch, neu übers. und hrsg. von Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992.

## Augustinus

- Aurelii Augustini Opera 14,1: De Civitate dei I: Libri 1–10, curaverunt Bernardus DOMBART et Alphonsus KALB, (CCSL 47), Turnhout 1955.
- Aurelii Augustini Opera 14,2: De Civitate dei II: Libri 11–22, curaverunt Bernardus DOMBART et Alphonsus KALB, (CCSL 48), Turnhout 1955.
- Aurelius Augustinus, Der Gottesstaat – De Civitate Dei, lat./dt., 2. Bde., in deut. Sprache von Carl Johann PERL, Paderborn, München, Wien, Zürich 1979.
- Sancti Aurelii Augustini Opera, Sectio 5,3: De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De virginitate, De bono viduitatis, De adulterinis coniugiis, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia, hrsg. von Josef ZYCHA, (CSEL 41), Prag 1900.
- Augustinus, Die Sorge für die Toten, übertr. von Gabriel Schlachter, eingel. u. erl. von Rudolph ARBESMANN, Würzburg 1975.
- Sancti Aurelii Augustini Opera, Sectio 2,4: Epistulae CLXXXV–CCLXX, recens. et comment. crit. instr. Alois GOLDBACHER, (CSEL 57), Wien 1911.

## Clemens Alexandrinus

- Clemens Alexandrinus, Protrepticus und Paedagogus, hrsg. und übers. von Otto STÄHLIN, (GCS 55 [ursprüngl. Bd. 12]), 3., durchges. Aufl. v. Ursula TREU, Berlin 1972.
- Clementis Alexandrini Protrepticus, ed. Miroslav MARCOVICH, (Supplements to Vigiliae Christianae 34), Leiden 1995.
- Clementis Alexandrini Paedagogus, ed. Miroslav MARCOVICH, (Supplements to Vigiliae Christianae 61), Leiden 2002.
- Clément d'Alexandrie, Le pédagogue, Bd. 2, par Claude MONDÉSERT; Henri-Irénée MARROU, (Sources chrétiennes 108), Paris 1965.
- Des Clemens von Alexandria Mahnrede an die Heiden, Der Erzieher Buch I, aus dem Griech. übers. von Otto STÄHLIN, (BKV 2. Reihe, Bd. 7), München 1934.
- Des Clemens von Alexandria Der Erzieher Buch II–III, Welcher Reiche wird gerettet werden?, aus dem Griech. übers. von Otto STÄHLIN, (BKV 2. Reihe, Bd. 8), München 1934.
- Clemens Alexandrinus, Stromata Buch I–VI, griech./dt., hrsg. und übers. von Otto STÄHLIN, (GCS 52 [ursprüngl. Bd. 15]), neu hrsg. von Ludwig FRÜCHTEL, 4. Aufl. mit Nachträgen von Ursula TREU, Berlin 1985.

- Clemens Alexandrinus, *Stromata* Buch VII und VIII, *Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae, Quis dives salvetur*, Fragmente, hrsg. und übers. von Otto STÄHLIN, (GCS 17), 2. Aufl. neu hrsg. von Ludwig FRÜCHTEL, Berlin 1970.
- Clemens Alexandrinus, *Les Stromates*, Bd. 4, *Introd., texte critique et notes*, par Annewies VAN DEN HOEK, trad. de Claude MONDÉSERT, (Sources chrétiennes 463), Paris 2001.
- Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis) Buch I-III, aus dem Griech. übers. von Otto STÄHLIN, (BKV 2. Reihe, Bd. 17), München 1936.
- Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis) Buch IV-VI, aus dem Griech. übers. von Otto STÄHLIN, (BKV 2. Reihe, Bd. 19), München 1937.
- Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis) Buch VII-VIII, aus dem Griech. übers. von Otto STÄHLIN, (BKV 2. Reihe, Bd. 20), München 1938.

### Cyprian von Karthago

- Sancti Cypriani Episcopi Opera, Bd. 2, *Ad Donatum, de mortalitate, ad demetrianum, de opere et eleemosynis, de zelo et livore*, ed. Manlio Simonetti; *De dominica oratione, de bono patientiae* ed. Claudio MORESCHINI, (CCSL 3 A), Turnhout 1976.
- Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften, aus dem Lat. übers. von Julius BAER, (BKV 1. Reihe, Bd. 34), München 1918.
- Sancti Cypriani Episcopi Opera, Bd. 3,1, *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium*, epist. 1–57, ed. Gerardus F. DIERCKS, (CCSL 3B), Turnhout 1994.
- Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Briefe, aus dem Lat. übers. von Julius BAER, (BKV 1. Reihe, Bd. 60), München 1928.
- Novatianus Presbyter Romanus, *Opera quae supersunt*, ed. Gerardus F. DIERCKS, (CCSL 4), Turnhout 1972 (Ps.-Cyprian, *De spectaculis*).

### Decretum Gelasianum

- Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis, ed. Ernst VON DOBSCHÜTZ, (TU 38), Leipzig 1912.

### Epiphanius von Salamis

- Epiphanius, Bd. 1, *Ancoratus und Panarion Haer.* 1–33, hrsg. von Karl HOLL, 2., erweit. Aufl. hrsg. von Marc BERGMANN und Christian-Friedrich COLLATZ (GCS N.F. 10/1), Berlin u. a. 2013.

### Eusebius von Cäsarea

- Eusebius Werke, Zweiter Band, *Die Kirchengeschichte*, 3 Bde., hrsg. von Eduard SCHWARTZ und Theodor MOMMSEN, (GCS N.F. 6), 2., unveränd. Aufl. von Friedhelm WINKLEMANN, Berlin 1999.
- Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, 3 Bde., ed. Gustave BARDY, (Sources chrétiennes 31, 41, 55), Paris 1952–1958.

Eusebius, Kirchengeschichte, hrsg. und eingeleitet von Heinrich KRAFT, übers. von Philipp HAEUSER, durchges. von Hans A. GÄRTNER, Studienausg., unveränd. Nachdr. der 3. Aufl. 1989, Darmstadt 1997.

Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, Bd. 1: Epistulae I-LXX, ed. Isidor HILBERG, (CSEL 54), Wien, Leipzig 1910.

Eusebius Werke, Fünfter Band, Die Chronik, aus dem armen. Übers. mit textkrit. Kommentar, hrsg. von Josef KARST, (GCS 20), Leipzig 1911.

Eusebius Werke, Siebenter Band: Die Chronik des Hieronymus, Hieronymi Chronicon, (GCS 47) hrsg. u. bearb. von Rudolf HELM, 3., unveränd. Aufl. mit einer Vorbem. von Ursula TREU, Belin 1984.

## Hieronymus

Hieronymus, Liber de viris inlustribus, hrsg. von Ernest C. RICHARDSON, (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur 14,1), Leipzig 1896.

Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, Bd. 1: Epistulae I-LXX, ed. Isidor HILBERG, (CSEL 54), Wien, Leipzig 1910.

## Laktanz

Lucius Caecilius Lactantius, De mortibus persecutorum, Die Todesarten der Verfolger, lat. u. dt., übers. u. eingel. von Alfons STÄDELE, (Fontes Christiani 43), Turnhout 2003.

Lucius Caelius Lactantius, Divinarum institutionum libri septem, Bd. 3: Libri V et VI, ed. Eberhard HECK, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Berlin 2009.

## Origenes

Origenes, Commentarii in Epistulam ad Romanos, 6 Bde., lat./dt., übers. u. eingel. von Theresia HEITHER, (Fontes Christiani), Freiburg i. Br. 1990–1999.

Origène, Contre Celse, 5 Bde., introd., texte critique, trad. et notes par Marcel BORRET (SJ), (Sources chrétiennes), Paris 1967–1976.

Origène, Contre Celse, Bd. 4, Livres VII et VIII, introd., texte critique, trad. et notes par Marcel BORRET (SJ), (Sources chrétiennes 150), Paris 1969.

Origène, Contre Celse, Bd. 5, Introduction générale, tables et index par Marcel BORRET (SJ), (Sources chrétiennes 227), Paris 1976.

Origenes, Contra Celsum – Gegen Celsus, griech./dt., 5 Bde., eingel. und komm. von Michael FIEDROWICZ, übers. von Claudia BARTHOLD, (Fontes Christiani 50), Freiburg i. Br. u. a. 2011–2012.

Origenes, Contra Celsum – Gegen Celsus, griech./dt., erster Teilband, eingel. und komm. von Michael FIEDROWICZ, übers. von Claudia BARTHOLD, (Fontes Christiani 50,1), Freiburg i. Br. u. a. 2011.

Origenes, Contra Celsum – Gegen Celsus, griech./dt., dritter Teilband, eingel. und komm. von Michael FIEDROWICZ, übers. von Claudia BARTHOLD, (Fontes Christiani 50,3), Freiburg i. Br. u. a. 2011.

Origenes, Contra Celsum – Gegen Celsus, griech./dt., fünfter Teilband, eingel. und komm. von Michael FIEDROWICZ, übers. von Claudia BARTHOLD, (Fontes Christiani 50,5), Freiburg i. Br. u. a. 2012.



- Des Origenes Acht Bücher gegen Celsus, 2 Bde., aus dem Griech. übers. von P. KOETSCHAU, Buch I-IV, (BKV 1. Reihe, Bd. 52 und 53), München 1926.
- Des Origenes Acht Bücher gegen Celsus, aus dem Griech. übers. von P. KOETSCHAU, Buch V-VIII, (BKV 1. Reihe, Bd. 53), München 1927.
- CHADWICK, Henry, *Contra Celsum*, Cambridge 1980.
- LONA, Horacio E., *Die wahre Lehre des Kelsos*, (KfA Erg.-Bd. 1), Freiburg i. Br. 2005.
- Origenes, *Werke* Bd. 7, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung – Zweiter Teil: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices*, hrsg. von Wilhelm A. BAEHRENS, (GCS 30), Leipzig 1921.
- ELSSNER, Thomas R.; HEITHER, Theresia, *Die Homilien des Origenes zum Buch Josua – Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu*, (Beiträge zur Friedensethik 38), Stuttgart 2006.
- Origenes, *Werke* Bd. 9, *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, hrsg. von Max RAUER, (GCS 49), 2., neu bearb. Aufl., Berlin 1959.
- Origenes, *In Lucam homiliae – Homilien zum Lukasevangelium*, lat./griech./dt., übers. und eingel. von Hermann-Josef SIEBEN, 2 Bde., (Fontes Christiani 4), Freiburg i. Br. 1991–1992.
- Origenes, *In Lucam homiliae – Homilien zum Lukasevangelium*, lat./griech./dt., übers. und eingel. von Hermann-Josef SIEBEN, Bd. 1, (Fontes Christiani 4,1), Freiburg i. Br. 1991.
- Origenes, *Matthäuserklärung*, 3 Bde., hrsg. von Erich KLOSTERMANN, (GCS), Leipzig 1933–1955.
- Origenes, *Werke* Bd. 10, *Matthäuserklärung 1 – Die griechisch erhaltenen Tomoi*, hrsg. von Erich KLOSTERMANN, (GCS 40), Leipzig 1935.
- Origenes, *Werke* Bd. 11, *Matthäuserklärung 2 – Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series*, hrsg. von Erich KLOSTERMANN, (GCS 38), Leipzig 1933.
- Origenes, *Werke* 12,1, *Matthäuserklärung 3 – Fragmente und Indices 1*, hrsg. von Erich KLOSTERMANN, (GCS 41,1), Berlin 1941.
- Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, 3 Bde., eingel. und übers. von Hermann J. VOGT, (BGL), Stuttgart 1983–1993.
- Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, Bd. 1, eingel. und übers. von Hermann J. VOGT, (BGL 18), Stuttgart 1983.
- Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, Bd. 2, eingel. und übers. von Hermann J. VOGT, (BGL 30), Stuttgart 1990.
- Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, Bd. 3, eingel. und übers. von Hermann J. VOGT, (BGL 38), Stuttgart 1993.
- JENKINS, Claude, *Origen on I Corinthians I-III*. In: *JThS O.S.* 9, (1908), 231–247, 353–372, 500–514.
- JENKINS, Claude, *Origen on I Corinthians IV*. In: *JThS O.S.* 10, (1909), 29–50.

## Passio Perpetua

- VAN BEEK, Cornelius J., *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis, Latine et Graece*, (Florilegium patristicum 43), Bonn 1938.

## Tertullian

- Tertullian, *Apologeticum – Verteidigung des Glaubens*, lat./dt., hrsg., übers. u. erl. von Carl BECKER, 2., durchges. Aufl., München 1961.
- Tertullian, *Apologeticum – Verteidigung des Glaubens*, lat./dt., eingel. u. übers. von Tobias GEORGES, (Fontes Christiani 62), Freiburg i. Br. 2015.
- GEORGES, Tobias, *Tertullian Apologeticum*, (KfA 10), Freiburg i. Br. 2011.

- WALTZING, Jean Pierre, *Apologetique – Commentaire analytique, grammatical et historique*, Paris 1931 (Nachdruck 1919).
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani *De anima*, hrsg. von Jan H. WASZINK, (*Supplements to Vigiliae Christianae* 100), Neudr. d. Ausg. von 1947, Leiden, Boston 2010.
- Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Über die Seele*, eingel., übers. u. erl. von Jan H. WASZINK, (*Tertullianus* 1), Zürich 1980.
- Q. Septimi Florentis Tertulliani *De corona*, Édition, introduction et commentaire de Jacques FONTAINE, Paris 1966.
- Q.S.Fl. Tertulliani *de idololatria* 1, edited with introduction, translation and commentary by Pieter G. VAN DER NAT, Leiden 1960.
- Tertullianus, *De idololatria – Critical Text, Translation and Commentary* by Jan H. WASZINK; Jacobus C. VAN WINDEN, partly based on a manuscript left behind by P.G. van der Nat, (*Supplements to Vigiliae Christianae* 1), Leiden 1987.
- BÖHM, Hertha, Q. S. Fl. Tertullianus *de idololatria – Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Diss. Univ. Wien 1973.
- Tertullien, *Le manteau*, Introd., texte critique, trad., commentaire et index par Marie TURCAN, (*Sources chrétiennes* 513), Paris 2007.
- HUNINK, Vincent Jan, *Tertullian, De pallio – A Commentary*, Amsterdam 2005.
- Tertullian's *Tract on the Prayer – The Latin Text with Critical notes, an English translation, an introduction, and explanatory observations* by Ernest EVANS, repr. first pb. ed., Cambridge 2011.
- Tertullien, Quintus Septimius Florens, *De la patience*, Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Claude FREDOUILLE, (*Sources chrétiennes* 310), Paris 1984.
- Tertullien, *La pudicité*, 2. Bde., par Claudio MICAELLI; Charles MUNIER, (*Sources chrétiennes* 394 und 395), Paris 1993.
- Q. Septimii Florentis Tertulliani *De resurrectione carnis liber*, Tertullian's *Treatise on the Resurrection – The Text Edited with an Introduction, Translation and Commentary* by Ernest EVANS, London 1960.
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani *Opera I – Opera Catholica, Adversus Marcionem*, (CCSL 1), Turnhout 1954.
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani *Opera II – Opera montanistica*, (CCSL 2), Turnhout 1954.
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani, *De spectaculis, De idololatria, Ad nationes, De testimonio animae, Scorpiace, De oratione, De baptismo, De ieiunio, De anima, De pudicitia*, hrsg. von August REIFFERSCHIED und Georg WISSOWA, (CSEL 20/1), Prag u. a. 1890.
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani, *Ad martyras, Ad Scapulam, De fuga in persecutione, De monogamia, De virginibus velandis, De pallio*, hrsg. von Vinzenz BULHART, (CSEL 76), Prag u. a. 1957.
- Tertullians sämtliche Schriften, Bd. 2, übers. von H. KELLNER, Köln 1882.
- Tertullian – *Private und katechetische Schriften*, übers. von H. KELLNER, (BKV 1. Reihe, Bd. 7), München 1912.
- Tertullian – *Apologetische, dogmatische und montanistische Schriften*, übers. von H. KELLNER, durchgeseh. u. hrsg. von G. Esser, (BKV 1. Reihe, Bd. 24), München 1915.

## 6.1.2 Griechische und römische Autoren

### Aristoteles

Aristotelis ars rhetorica, recogn. brevique adnotatione critica instruit W.D. Ross, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), reprint, Oxford 1995.

Aristoteles, Rhetorik, Übers., mit einer Bibliogr., Erl. und einem Nachw. von Franz G. Sieveke, (UTB 159), 5., unveränd. Aufl., München 1995.

### Cassius Dio

Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt, 3 Bde., ed. Ursulus P. Boissevain, Berlin 1895–1901.

Cassius Dio, Römische Geschichte, 5 Bde., übers. von Otto Veh, (Bibliothek der Alten Welt), Düsseldorf 2007.

### Cicero

M. Tulli Ciceronis, De officiis, recogn. brev. adnot. crit. instr. Michael WINTERBOTTOM, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), repr., Oxford 1994.

Cicero, De officiis, Vom pflichtgemäßen Handeln, lat./dt., hrsg. und übers. von Rainer NICKEL, (Sammlung Tusculum), Mannheim 2008.

M. Tullii Ciceronis, De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia, recogn. brev. adnot. crit. instr. Jonathan G. F. POWELL, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford, New York 2006.

Cicero, De re publica, Der Staat, lat./dt., hrsg. u. übers. von Rainer NICKEL, (Sammlung Tusculum), Mannheim 2010.

Cicero, De inventione, Über die Auffindung des Stoffes, lat./dt., hrsg. u. übers. von Theodor NÜSSLEIN, (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 1998.

Cicero, De Oratore, Über den Redner, lat./dt., hrsg. u. übers. von Theodor NÜSSLEIN, (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2007.

Cicero, Partitiones Oratoriae – Rhetorik in Frage und Antwort, lat./dt., hrsg., übers. und erl. von Karl und Gertrud BAYER, (Sammlung Tusculum), Zürich 1994.

M. Tullii Ciceronis, Orationes Bd. 1: Pro Sex. Roscio, De imperio Cn. Pompei, Pro Cluentio, In Catilinam, Pro Murena, Pro Caelio, recogn. brev. adnot. crit. instr. Albert C. CLARK, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), repr., Oxford 1998.

M. Tullii Ciceronis, Orationes Bd. 4: Pro P. Quinctio, Pro Q. Roscio Comoedo, Pro A. Caecina, De lege agraria contra Rullum, Pro C. Rabirio perduellionis reo, Pro L. Flacco, In L. Pisonem, Pro C. Rabirio postumo, recogn. brev. adnot. crit. instr. William PETERSON, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), repr., Oxford 1998.

M. Tullii Ciceronis, Orationes Bd. 6: Pro Tullio, Pro Fonteio, Pro Sulla, Pro Archia, Pro Plancio, Pro Scauro, recogn. brev. adnot. crit. instr. Albert C. CLARK, repr., Oxonii 1991.

Cicero, Die Prozessreden, 2 Bde., lat./dt., hrsg., übers. und erl. von M. FUHRMANN, (Sammlung Tusculum), Zürich, Düsseldorf 1997.

Cicero, Staatsreden, Bd. 1: Über den Oberbefehl des Cn. Pompeius, Über das Ackergesetz, Gegen L. Catilina, lat./dt. von Helmut KASTEN, (Schriften und Quellen der alten Welt 26), 5., unveränd. Aufl., Berlin 1980.

## Corpus Iuris Civilis

Corpus Iuris Civilis, Vol. 1, Iustiniani Institutiones, recogn. Paul Krüger, Iustiniani Digesta recogn. Theodor Mommsen, retract. Paul Krüger, Berlin 1928.

## Diodorus Siculus

Diodorus Siculus, Bibliotheca historica, 5 Bde., ed. prim. curav. Immanuel BEKKER, alter. Ludovicus Dindorf, recogn. Fridericus Vogel, Leipzig 1888–1906.

Diodorus Siculus, Diodoros Griechische Weltgeschichte, übers. von O. Veh u. G. Wirth, eingel. u. komm. von M. Rathmann, 10 Bde., (Bibliothek der griechischen Literatur), Stuttgart 1992–2008.

## Dion Chrysostomus

Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia, 2 Bde., ed. apparatu critico instruxit J. DE ARNIM, Berlin 1893–1896 (Nachdr. 1962).

Dio Chrysostomus, sämtliche Reden, eingel., übers. und erl. von Winfried ELLIGER, (Bibliothek der Alten Welt), Zürich, Stuttgart 1967.

## Dionysius von Halicarnassus

Dionysius von Halicarnassus, Antiquitatum Romanarum quae supersunt, 4 Bde., ed. Carolus JACOBY, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1885–1905.

## Epiktet

Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, ad fidem cod. Bodleiani iterum recensuit Henricus SCHENKL, Leipzig 1916.

## Flavius Iosephus

Flavi Iosephi Opera, ed. B. NIESE, Vol. 1–4, Antiquitatum Iudaicarum, Berlin 1887–1890.

Flavius Iosephus, Jewish Antiquities, griech./engl., 6 Bde., übers. von H. St. John THACKERAY, (The Loeb classical library), Cambridge MA 1930–65.

## Florus

Lucius Annaeus Florus, Epitome of Roman history, with an Engl. transl. by Edward S. FORSTER, (The Loeb classical library), Reprinted, Cambridge MA 1995.

## Gellius

Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, Texte établi et trad. par René MARACHE, (Collection des universités de France), Paris 1967–2002.

## Herodian

Herodian, *Geschichte des Kaisertums nach Marc Aurel*, griech./dt., mit Einl., Anm. und Namensindex von Friedhelm L. MÜLLER, Stuttgart 1996.

## Herodot

Herodot, *Historien*, griech./dt., 2 Bde., hrsg. von Josef FEIX, (Sammlung Tusculum), 4. Aufl., München, Zürich 1988.

## Historia Augusta

*Scriptores Historiae Augustae*, 2 Bde., ed. Ernst HOHL, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1965.

*Historia Augusta*, Römische Herrschergestalten, 2 Bde., eingel. u. übers. von Ernst HOHL, bearb. u. erl. von Elke Merten u. Alfons Rösger, mit einem Vorwort von Johannes Straub, (BdAW), Zürich, München, 1976–1985.

## Homer

Homerus, *Ilias*, recensuit Helmut VAN THIEL, (Bibliotheca Weidmanniana 2), Hildesheim 1996.

Homer, *Ilias*, übertr. von Hans RUPÉ, mit Urtext, Anhang und Registern, (Sammlung Tusculum), 16. Aufl., Berlin 2013.

## Juvenal

Juvenal, *Satiren*, lat./dt., hrsg. von Joachim ADAMIETZ, (Sammlung Tusculum), München 1993.

## Livius

*Titii Livi ab urbe condita*, Libri I–V, recogn. et adnot. crit. instr. Robert M. OGILVIE, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), repr., Oxford 1994.

*Titii Livi ab urbe condita*, Libri XXI–XXV, recogn. et adnot. crit. instr. Carolus F. WALTERS et Robertus S. CONWAY, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), repr., Oxford 1993.

*Titii Livi ab urbe condita*, Libri XXXVI–XL, recogn. brevique adnot. crit. instr. Patrick G. WALSH, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), repr., Oxonii 1998.

- T. Livius, Römische Geschichte Bd. 1, Buch I-III, lat./dt., hrsg. von Hans Jürgen HILLEN, (Sammlung Tusculum), 4. Aufl., Düsseldorf, Zürich 2007.
- T. Livius, Römische Geschichte Bd. 4, Buch XXI-XXIII, lat./dt., hrsg. von Josef FEIX, (Sammlung Tusculum), 4. Aufl., Düsseldorf, Zürich 2000.
- T. Livius, Römische Geschichte Bd. 9, Buch XXXIX-XLI, lat./dt., hrsg. von Hans Jürgen HILLEN, (Sammlung Tusculum), 3. Aufl., Düsseldorf, München 2007.

### **Lukian von Samosata**

- Lukian von Samosata, Alexandros oder der Lügenprophet, eingel., hrsg., übers. und erklärt von Ulrich VICTOR, (Religions in the Graeco-Roman world 132), Leiden 1997.

### **Macrobius**

- Macrobius, Ambrosius Theodosius, Macrobi Ambrosii Theodosii Saturnalia, recogn. brev. adnot. crit. instr. Robert A. KASTER, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 2011.
- Macrobius, Ambrosius Theodosius, Tischgespräche am Saturnalienfest, Einl., Übers. u. Anm. von Otto und Eva SCHÖNBERGER, Würzburg 2008.

### **Mark Aurel**

- Mark Aurel, Selbstbetrachtungen, griech./dt., hrsg. u. übers. von Rainer NICKEL, (Sammlung Tusculum), 2. Aufl, Mannheim 2010.

### **Musonius Rufus**

- C. Musonii Rufi Reliquiae, ed. Otto HENSE, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1990 (Nachdruck 1905).
- Epiktet, Teles, Musonius: Ausgewählte Schriften, griech./dt., hrsg. und übers. von Rainer NICKEL, (Sammlung Tusculum), Zürich, München 1994.

### **Orphiker Fragmente**

- Orphicorum fragmenta, collegit Otto KERN, Berlin 1922.

### **Ovid**

- P. Ovidi Nasonis Tristia, hrsg. von John B. HALL, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1995.
- Publius Ovidius Naso, Briefe aus der Verbannung – Tristia, Epistulae ex Ponto, lat./dt., übertr. von Wilhelm WILLIGE, eingel. u. erl. von Niklas HOLZBERG, (Sammlung Tusculum), 5., überarb. Aufl., Mannheim 2011.

## Philo von Alexandrien

Philonis Alexandrini opera quae supersunt, 6 Bde., ed. Leopoldus COHN, Berlin 1896–1915 (Nachdr. De Gruyter, 1962).

Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold COHN, Isaak HEINEMANN, Maximilian ADLER, Willy THEILER, 7 Bde., Berlin 1962–1964.

## Plato

Platonis opera, Bd. 5,1: Tetralogias I-II continens: Euthyphro, Apologia, Crito Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus, recogn. brev. adnot. crit. instr. Ioannes BURNET, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1907 (Nachdr. 1973).

Platonis opera, Bd. 5,5: Tetralogiam IX definitiones et spuria continens: Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones, Spuria, recogn. brev. adnot. crit. instr. Ioannes BURNET, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1907 (Nachdr. 1952).

Platonis Epistulae, ed. Jennifer MOORE-BLUNT, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1985.

Plato, Briefe, übers. u. eingel. von Johannes IRMSCHER, (Quellen und Texte zur Geschichte der Philosophie), Berlin 1960.

Plato, Werke 4: Der Staat, bearb. von Dietrich KURZ, griech. Text von Émile CHAMBRY, dt. Übers. von Friedrich SCHLEIERMACHER, 4., unveränd. Aufl., Darmstadt 2005.

Platon, Der Staat – Politeia, übers. von Rüdiger RUFENER, Einführung, Erläuterungen, Inhaltsübersicht und Literaturhinweise von Thomas A. SZLEZÁK, (Sammlung Tusculum), Düsseldorf, Zürich 2000.

Platon, ΝΟΜΩΝ – Gesetze, 2 Bde., bearb. von Klaus SCHÖPSDAU, griech. Text von Édouard des Places, dt. Übers. von Klaus Schöpsdau, 2. Aufl., Darmstadt 1990.

## Plinius d. Ä.

C. Plinius Secundus, Naturkunde Bd. 5, Geographie: Afrika und Asien, lat./dt., hrsg. und übers. von Gerhard WINKLER, (Sammlung Tusculum), München 1993.

C. Plinius Secundus, Metallurgie Bd. 33, Metallurgie, lat./dt., hrsg. und übers. von Roderich KÖNIG, (Sammlung Tusculum), München 1984.

## Plinius d. J.

C. Plini Caecili Secundi epistularum libri decem, recogn. brev. adnot. crit. instr. Roger A. B. MYNORS, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), repr., Oxford 1966.

C. Plinius Caecilius Secundus, Gaius, Briefe, Epistularum libri decem, lat./dt., hrsg. von Helmut KASTEN, (Sammlung Tusculum), 7., durchges. Aufl., Zürich 1995.

Plinius der Jüngere, Panegyrikus, Lobrede auf den Kaiser Trajan, lat./dt., hrsg., eingel. und übers. von Werner Kühn, (TzF 51), 2., durchges., bibliogr. aktual. Aufl., Darmstadt 2008.



## Plotin

- Plotini Opera, Bd. 1: Porphyrii vita Plotini. Enneades I – III, ed. Paul Henry et Hans-Rudolf SCHWYZER, (*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*), repr., Oxford 2005.
- Plotins Schriften, Bd. 5c: Die Schriften 46 – 54 der chronologischen Reihenfolge, Anhang: Porphyrios: Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften, Text, Übers., Anm. von Richard HARDER und Walter MARG, (*Philosophische Bibliothek 215c*), Hamburg 1958.

## Polybius

- Polybii Historiae, 5 Bde., ed. Theodorus BUETTNER-WOBST, (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Nachdr. Leipzig 1882–1904, Stuttgart 1993 ff.
- Polybius, Geschichte, Gesamtausgabe in 2 Bdn., eingel. u. übertr. von Hans DREXLER, (*Bibliothek der Alten Welt 49, 50*), Zürich 1961–1963.

## Porphyrius

- Porphyrius „Gegen die Christen“, 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate, hrsg. von Adolf von HARNACK, (Abhandl. der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, philolog.-histor. Klasse, Jahrg. 1916, Nr. 1), Berlin 1916.
- Porphyrios, Contra Christianos Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von Matthias BECKER, (Texte und Kommentare 52), Berlin u. a. 2016.
- Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta, ed. August NAUCK, (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), 2. Nachdr.-Aufl., Hildesheim 1977.
- Porphyrius, Über die Enthaltensamkeit von fleischlicher Nahrung, aus dem Griech. mit Einl. und Anm. von Eduard BALTZER, bearb. u. neu hrsg. von D. Weigt, Leipzig 2004.

## Plutarch

- Plutarch's moralia, Bd. 4: 263 D – 351 B, with an English transl. by Frank C. BABITT, (*The Loeb classical library*), repr., Cambridge MA 1993.
- Plutarch, Moralia, verdeutscht und hrsg. von Wilhelm Ax, (Sammlung Dieterich 47), Leipzig 1950.
- Plutarchi vitae parallelae, Bd. 2.1, recogn. Claes LINDSKOG et Konrat ZIEGLER, Ed. correctiorem cum addendis ed. 2, Stuttgart, Leipzig 1993 (Nachdruck 1964).
- Plutarch, Große Griechen und Römer, 6 Bde., übers. u. mit Anm. versehen von Konrat ZIEGLER und W. WURMANN, (BdAW), 3., rev. Aufl. Mannheim 2010.

## Quintilian

- Marcus Fabius Quintilianus, Ausbildung des Redners Zwölf Bücher, Institutionis Oratoriae Libri XII, 2 Bde., lat./dt., hrsg. u. übers. von Helmut RAHN, (TzF 2 und 3), 2., durchges. Aufl. Darmstadt 1988.

## Seneca

- Seneca, Philosophische Schriften Bd. 1 – Dialoge I–VI: De providentia, De constantia sapientis, De ira, Ad Marciam de consolatione, übers., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Manfred ROSENBACH, (lat. Text von Abel Bourgerie u. René Waltz), Sonderausgabe der 5., um neue Vorbemerkungen erw. Aufl., 1995, Darmstadt 1999.
- Seneca, Philosophische Schriften Bd. 4 – Ad Lucilium epistulae morales LXX – CXXIV, [CXXV], An Lucilius Briefe über Ethik 70–124, [125], lat. Text von François Préchac, übers., eingel. und mit Anm. vers. von Manfred ROSENBACH, (Philosophische Schriften 4), Sonderausg. der 2., durchges. Aufl. 1987, Darmstadt 1999.
- Seneca, Philosophische Schriften Bd. 5 – De clementia, Über die Milde, De beneficiis, Über die Wohltaten, übers., eingel. u. mit Anm. vers. von Manfred ROSENBACH, 2., unveränd. Aufl., Darmstadt 1995.
- Seneca, Epistulae Morales ad Lucilium – Briefe an Lucilius, Bd. 1, lat./dt., hrsg. u. übers. von Gerhard FINK, (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2007.
- Seneca, Epistulae Morales ad Lucilium – Briefe an Lucilius, Bd. 2, lat./dt., hrsg. u. übers. von Rainer NICKEL, (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2009.

## Sextus Empiricus

- Sextus Empiricus, Outlines of Pyrrhonism, with an Engl. transl. by Robert G. BURY, (The Loeb classical library), repr., Cambridge MA 2000.
- Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, Einl. und Übers. von Malte HOSSENFELDER, Frankfurt a. M. 1968.

## Sueton

- C. Suetoni Tranquilli De vita Caesarum libros VIII et De grammaticis et rhetoribus librum, recogn. brev. adnot. crit. instr. Robert A. KASSLER, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 2016.
- C. Suetonius Tranquillus, Die Kaiserviten, De vita Caesarum, lat./dt., hrsg. und übers. von Hans MARTINET, (Sammlung Tusculum), 2., verb. Aufl., Düsseldorf 2000.

## Tacitus

- Cornelius, Cornelii Taciti annalium ab excessu divi Augusti libri, recogn. brev. adnot. crit. instr. Charles D. FISHER, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), 23. Aufl., Oxford 1998.
- P. Cornelius Tacitus, Annalen, lat./dt., hrsg. von Erich HELLER, mit einer Einf. von Manfred Fuhrmann, (Sammlung Tusculum), 3. Aufl., München, Zürich 1997.
- P. Cornelii Taciti, Libri qui supersunt, T. 2, pars 1, Historiarum libri, ed. Kenneth WELLESLEY, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1989.
- P. Cornelius Tacitus, Historien, lat./dt., hrsg. von Joseph BORST unter Mitarb. von Helmut Hross u. Helmut Borst, (Sammlung Tusculum), 7., durchges. Aufl., Mannheim 2010.

## Vegetius

Vegetius, Abriß des Militärwesens, *Epitoma rei militaris*, lat./dt., mit Einleitung, Erläuterungen und Indices von Friedhelm L. MÜLLER, Stuttgart 1997.

## Xenophon

Xenophon, Hellenika, griech./dt., hrsg. von Gisela STRASBURGER, (Sammlung Tusculum), 3., verb. Aufl., Düsseldorf 2005.

### 6.1.3 Inschriften, Münzen und Papyri

#### Inschriften

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, ed. Aemilius Hübner, Berlin 1869.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. III: Inscriptiones Asiae Provinviarum Europae Graecorum Illyrici Latinae, Pars 1: Inscriptiones Aegypti et Asiae Inscriptiones Provinciarum Europae Graecarum, Inscriptiones Illyrici I-V, ed. Theodorus Mommsen, Berlin 1873.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. III, Suppl. 1,1: Inscriptiones Orientis et Illyrici Latinarum, ed. Theodorus Mommsen, Otto Hirschfeld, Alfredus Domaszewski, Berlin 1902.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. III, Suppl. 1,2: Inscriptiones Orientis et Illyrici Latinarum, ed. Theodorus Mommsen, Otto Hirschfeld, Alfredus Domaszewski, Berlin 1891.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. III, Suppl. 1,3: Inscriptiones Orientis et Illyrici Latinarum, ed. Theodorus Mommsen, Otto Hirschfeld, Alfredus Domaszewski, Berlin 1893.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. VI,1: Inscriptiones Urbis Romae Latinae, coll. Guilelmus Henzen et Iohannes Baptista de Rossi, ed. Eugenius Bormann et Guilelmus Henzen, Berlin 1876.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. VI,2: Inscriptiones Urbis Romae Latinae, coll. Guilelmus Henzen et Iohannes Baptista de Rossi, ed. Eugenius Bormann, Guilelmus Henzen et Christianus Huelsen, Berlin 1882.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. VI,4,2: Inscriptiones Urbis Romae Latinae, coll. Christianus Huelsen, Berlin 1902.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. VIII: Inscriptiones Africae Latinae, Pars I: Inscriptiones Africae Proconsularis et Numidiae, coll. Gustavus Wilmanns, Berlin 1881.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. VIII, Suppl. 1,1: Inscriptiones Africae Proconsularis, ed. Renatus Cagnat et Iohannes Schmidt, comm. instr. Iohannes Schmidt, Berlin 1891.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. VIII, Suppl. 1,2: Inscriptiones Provinciae Numidiae, ed. Renatus Cagnat et Iohannes Schmidt, comm. instr. Iohannes Schmidt, Berlin 1894.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. VIII, Suppl. 4: Inscriptiones Africae Proconsularis, Berlin 1916.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. X,1: Inscriptiones Bruttiorum Lucaniae Campaniae, ed. Theodorus Mommsen, Berlin 1883.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. XIII,2,1: Inscriptiones Trium Gallicarum et Germaniarum, Partis II Fasciulus I: Inscriptiones Germaniae Superior, ed. Otto Hirschfeld et Carolus Zangmeister, Berlin 1905.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Vol. XIV: Inscriptiones Latii Veteris Latinae, ed. Hermannus Dessau, Berlin 1887.

- Inscriptiones Latinae Christianae Veterae, 3. Bde., ed. Ernestus DIEHL, 4. Nachdr., Berlin 1961.  
 Inscriptiones Latinae selectae, 3 Bde. in 5 Tbdn., ed. Hermann DESSAU, Berlin 1892–1916.  
 L'annee Épigraphique, Années 1894–1900, Réimpression, Bad Feilnbach 1997.  
 L'annee Épigraphique, Année 1906, Paris 1907.  
 L'annee Épigraphique, Années 1931–1935, Réimpression, Bad Feilnbach 1997.  
 L'annee Épigraphique, Année 1998, Réimpression, Bad Feilnbach 2005.  
 ROSSI, Giovanni B., Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores, Bd. 1, Rom 1857–1861.  
 ROXAN, Margaret M., Roman Military Diplomas 3, 1985–1993, London 1994.  
 SCHALLMAYER, Egon; EIBL, Kordula; OTT, Joachim (Hrsg.), Der römische Weihebezirk von Osterburken I – Corpus der griechischen und lateinischen Beneficiarier-Inschriften des Römischen Reiches 40), Stuttgart 1990.  
 VERMASEREN, Maarten J., Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae, 2 Bde., Hagae Comitibus 1956–1960.  
 WISCHMEYER, Wolfgang, Griechische und lateinische Inschriften zur Sozialgeschichte der Alten Kirche, (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 28), Gütersloh 1982.

## Münzen

- MATTINGLY, Harold; SYDENHAM, Edward A.; u. A. (Hrsg.), The Roman Imperial Coinage, 10 Bde., London 1923–1994.

## Papyri

- Aegyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, Vol. IV; Nos. 1013–1209, Berlin 1912.  
 Ägyptische Urkunden aus den staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, V. Band, 1. Heft: Der Gnomon des Idios Logos, bearb. von Emil SECKEL und Wilhelm SCHUBART, Erster Teil: Der Text, von Wilhelm Schubart, Berlin 1919.  
 Aegyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, Vol. XI: Urkunden römischer Zeit, 2 Bde., Nos. 2012–2131, bearb. von Herwig MAEHLER, Berlin 1966–1968.  
 BRUCKNER, Albert; MARICHAL, Robert, Chartae Latinae antiquiores, Bd. 5 – Facsimile-edition of the Latin Charters Prior to the Ninth Century, Dietikon-Zürich 1975.  
 BRUCKNER, Albert; MARICHAL, Robert, Chartae Latinae antiquiores Bd. X – Facsimile-edition of the Latin Charters Prior to the Ninth Century, Dietikon-Zürich 1979.  
 EGER, Otto; KORNEIMANN, Ernst; MEYER, Paul M., Griechische Papyri im Museum des Oberhessischen Geschichtsvereins zu Giessen – Urkunden Nr. 1–126, Leipzig 1910–1912.  
 LOBEL, Edgar; ROBERTS, C.H., Egypt Exploration Fund, Graeco-Roman Branch, The Oxyrhynchus Papyri Vol. XII, Nos. 2309–2353, London 1954.  
 PREISIGKE, Friedrich, Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten I. Band – Urkunden Nr. 1 bis 6000, Neuaufl., Berlin 1974.  
 PREISIGKE, Friedrich; BILABEL, Friedrich; RUPPRECHT, Hans-Albert, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten VI. Band, Heft 3 – Urkunden Nr. 9291–9400, Wiesbaden 2012.

### 6.1.4 Quellensammlungen

- BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon, *Religions of Rome*, Vol. 2: A Sourcebook, Cambridge 1998.
- GUYOT, Peter; KLEIN, Richard (Hrsg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, Eine Dokumentation: Zwei Bände in einem Band – Band 2: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft*, 3., unveränd. Aufl. (unveränd. Nachdr. d. Sonderausg. 1997), Darmstadt 2006.
- GUYOT, Peter; KLEIN, Richard (Hrsg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, Eine Dokumentation: Zwei Bände in einem Band – Band 1: Die Christen im heidnischen Staat*, 3., unveränd. Aufl. (unveränd. Nachdr. d. Sonderausg. 1997), Darmstadt 2006.
- SIDER, Ronald J. (Hrsg.), *The Early Church on Killing – A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment*, Grand Rapids 2012.

## 6.2 Hilfsmittel

- DUDEN, *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache – Die umfassendste Dokumentation der deutschen Gegenwartssprache; rund 230 000 Stichwörter, 300 000 Bedeutungsangaben, 150 000 Verwendungsbeispiele und 100 000 authentische Belegzitate*, Version 5.1, 4., vollst. überarb. Aufl., Mannheim 2012.
- GEORGES, Karl Ernst, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Nachdruck der 8., verb. u. verm. Aufl., Hannover 1913–1918, Darmstadt 1998.
- GLARE, P.G.W (Hrsg.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968–1982.
- LAMPE, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert; JONES, Henry S., *A Greek-English Lexicon, with a revised Supplement*, Oxford 1996.
- OXFORD DICTIONARY of English, hrsg. von Angus Stevenson, 3. Aufl., Oxford 2010.

## 6.3 Sekundärliteratur

- ADAMS, Edward, *The Ancient Church at Megiddo – The Discovery and an Assessment of its Significance*. In: *ExpT* 120/2, (2008), 62–69.
- ALAND, Barbara, s.v. Marcion/Marcioniten. In: *TRE* 22, (1992), 89–101.
- ALBERT, Sigrid, *Bellum iustum – Die Theorie des „gerechten Krieges“ und ihre praktische Bedeutung für auswärtige Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit*, (FAS 10), Kallmünz 1980.
- ALFÖLDY, Géza, *Der Sturz des Kaisers Geta und die antike Geschichtsschreibung*. In: *BHAC* 1970, (*Antiquitas* 4/10), Bonn 1972, 19–52.
- ALFÖLDY, Géza; DOBSON, Brian; ECK, Werner (Hrsg.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit – Gedenkschrift für Eric Birley*, (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 31), Stuttgart 2000.
- ALFÖLDY, Géza, *Das Heer in der Sozialstruktur des römischen Kaiserreiches*. In: Alföldy, Géza; Dobson, Brian; Eck, Werner (Hrsg.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit – Gedenkschrift für Eric Birley*, (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 31), Stuttgart 2000, 33–57.
- ALFÖLDY, Géza, *Römische Sozialgeschichte*, 4., völlig überarb. und aktual. Aufl., Stuttgart 2011.
- ALSTON, Richard, *Soldier and Society in Roman Egypt*, London 1998.

- ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred, *Patrologie – Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 7., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1966.
- ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred, *Patrologie – Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 8., durchges. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 1978.
- ANDRESEN, Carl, *Logos und Nomos – Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 30), Berlin 1955.
- ANKERSDORFER, Hans, *Studien zur Religion des römischen Heeres von Augustus bis Diokletian*, (Diss. Univ. Konstanz), Konstanz 1973.
- ARIS, Marco-Aeilko, Q. Septimius Florens Tertullianus. In: Riedeweg, Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018, 914–923.
- ARBESMANN, Rudolf, s.v. Fasten / Fastenspeisen / Fasttage. In: RAC 7, (1969), 447–524.
- BÄBLER, Balbina, NESSELRATH, Heinz-Günther (Hrsg.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018.
- BÄBLER, Balbina, Origenes und Eusebios' *Chronik und Kirchengeschichte*. In: Bäßler, Balbina, Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 179–199.
- BÄHNK, Wiebke, *Von der Notwendigkeit des Leidens – Die Theologie des Martyriums bei Tertullian*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 78), Göttingen, Hamburg 2001.
- BAILLIE REYNOLDS, P.K.; ASHBY T., *The Castra Peregrinorum*. In: JRS 13, (1923), 152–167.
- BAINTON, Roland H., *The Early Church and the War*. In: HThR 39, (1946), 189–212.
- BAINTON, Roland H., *Christian Attitudes Toward War and Peace – A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, Nashville 1960.
- BAINTON, Roland H., *Die frühe Kirche und der Krieg*. In: Klein, Richard (Hrsg.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, (Wege der Forschung 267), 2., unveränd. Aufl., Darmstadt 1982, 187–216.
- BALTES, Matthias, s.v. Ammonios Sakkas. In: RAC Supplementum 1, (1985), 323–332.
- BALTES, Matthias, s.v. Kelsos. In: DNP 6, (1999), 385–387.
- BALTES, Matthias, s.v. Mittelplatonismus. In: DNP 8, (2000), 294–300.
- BALTES, Matthias, JOHNSTON, Sarah Iles, s.v. Dämonologie C. Platon und Platonismus. In: DNP 3 (1997), 265–268.
- BALTES, Matthias; LAKMANN, Marie-Luise, s.v. Origenes [1]. In: DNP 9, (2000), 26–27.
- BARDY, Gustave, *Aux origines de l'École d'Alexandrie*. In: RSR 27, (1937), 65–90.
- BARDY, Gustave, *Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie*. In: VivPen 2, (1942), 80–109.
- BARNES, Timothy D., *The Family and Career of Septimius Severus*. In: Historia 16/1, (1967), 87–107.
- BARNES, Timothy D., *Tertullian's Scopiace*. In: JThS N.S. 19, (1968), 105–132.
- BARNES, Timothy D., *The Pre-Decian Acta Martyrum*. In: JThS N.S. 19, (1968), 509–531.
- BARNES, Timothy D., *Origen, Aquila, and Eusebius*. In: Harvard Studies in Classical Philology 74, (1970), 313–316.
- BARNES, Timothy D., *Tertullian – A Historical and Literary Study*, reissued with corr., Oxford 1985.
- BARRETT, Charles Kingsley, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles – Vol. 2: Acts 15–28*, (ICC), London 1998.
- BARTA, Gábor, *Legende und Wirklichkeit – Das Regenwunder des Marcus Aurelius*, ActaClass 4 (1968), 85–91.
- BARTH, Heinz-Lothar, *Die Haltung des Christentums zum Krieg – Antike Stimmen und spätere Entwicklungen*. In: Civitas 17/18 (2013), 1–136.
- BARTSCH, Shadi; SCHIESARO, Alessandro (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge u. a. 2015.
- BAUS, Karl, *Der Kranz in Antike und Christentum – Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, (Theophaneia 2), Bonn 1940.

- BAYET, Jean, En relisant le „De corona“. In: RivAC 43, (1967), 21–32.
- BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon, Religions of Rome, Vol. 1: A History, Cambridge 1998.
- BECKER, Carl, Tertullians Apologeticum – Werden und Leistung, München 1954.
- BECKMANN, Martin, The Column of Marcus Aurelius – Genesis & Meaning of a Roman Imperial Monument, (Studies in the History of Greece and Rome), Chapel Hill 2011.
- BECKMANN, Martin, The Column of Marcus Aurelius. In: Van Ackeren, Marcel (Hrsg.), A Companion to Marcus Aurelius, (Blackwell's Companions), Malden 2012, 251–263.
- BELLEN, Heinz, Grundzüge der römischen Geschichte – Bd. 2: Die Kaiserzeit von Augustus bis Diocletian, Darmstadt 1998.
- BENDLIN, Andreas, s.v. Rex sacrorum. In: DNP 10, (2001), 937–939.
- BENKO, Stephen, Pagan Rome and the Early Christians, Bloomington 1984.
- BERNHARDT, Rainer, Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt, (Historia Einzelschriften 168), Stuttgart 2003.
- BERVE, Helmut, s.v. liberalitas. In: RE 1. Reihe, 25. Halbbd., (1926), 82–93.
- BESKOW, Per, Branding in the Mysteries of Mithras. In: Bianchi, Ugo (Hrsg.), Mysteria Mithrae – Atti del Seminario Internazionale su „La Specificità Stor.-Religiosa dei Misteri di Mithra, con Particolare Riferimento alle Fonti Documentarie di Roma e Ostia“, Roma e Ostia 28–31 marzo 1978, (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Émpire romain 80), Leiden 1979, 487–501.
- BIGELMAIR, Andreas, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, München 1902.
- BIGELMAIR, Andreas, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, Aalen 1970.
- BINGHAM, Sandra, The Pretorian Guard – A History of Rome's Elite Special Forces, London/New York 2013.
- BIRLEY, Anthony R., s.v. Severus [2] S. Alexander. In: DNP 11, (2001), 486–487.
- BIRLEY, Anthony R., s.v. Caracalla. In: DNP 2, (1997), 980–982.
- BIRLEY, Anthony R., Septimius Severus – The African Emperor, repr. of the 1988 ed. with add., London 1999.
- BIRLEY, Anthony R., Marcus Aurelius – A Biography, repr. of the 2<sup>nd</sup> revised ed. 1987, London, New York 2004.
- BIRLEY, Anthony R., Wars and Revolts. In: Van Ackeren, Marcel (Hrsg.), A Companion to Marcus Aurelius, (Blackwell's Companions), Malden 2012, 217–233.
- BIRLEY, Eric, The Religion of the Roman Army. In: ANRW II 16.1, (1979), 1506–1541.
- BIRT, Theodor, Marginalien zu lateinischen Prosaikern. In: Philologus 83, (1928), 31–54 und 164–182.
- BLECKMANN, Bruno, Rez. zu SELINGER, Reinhardt, Die Religionspolitik des Kaisers Decius – Anatomie einer Christenverfolgung, (Europäische Hochschulschriften, 3/617), Frankfurt a. M. 1994. In: ZRG 114/1 (1997), 491–495.
- BLEICKEN, Jochen, Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches Bd. 1, (UTB 838), 4. Aufl., mit neuem Literaturverz., (im Text unveränd. Nachdr. der 3., verb. Aufl.), Paderborn 1995.
- BLEICKEN, Jochen, Verfassungs- und Sozialgeschichte des römischen Kaiserreiches Bd. 2, (UTB 839), 3., verb. Aufl. mit neuem Literaturverz., Paderborn 1994.
- BOCK, Darrell L., Acts, (BECNT), Grand Rapids 2007.
- BOCK, Darrell L., Luke, (BECNT 3), Grand Rapids 2008.
- BOTERMANN, Helga, Ciceros Gedanken zum „gerechten Krieg“ in *de officiis* 1,34–40. In: AKG 69/1 (1987), 1–29.
- BOVON, François, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 1: Lk. 1,1–9,50, (EKK 3/1), Neukirchen-Vluyn 1989.



- BRACHTENDORF, Johannes, Augustine: Peace Ethics and Peace Policy. In: Justenhoven, Heinz-Gerhard, Barbieri, Jr., William A. (Hrsg.), *From Just War to Modern Peace Ethics*, (AzK 120), Berlin, Boston 2012, 49–70.
- BRANACACCI, Aldo, Demetrios, Dion Chrysostomos, Demonax und Peregrinos. In: Riedeweg, Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018, 184–189.
- BRANDT, Theodor, Tertullians Ethik – Zur Erfassung der systematischen Grundanschauung, Gütersloh 1929.
- BRAUN, René, Un Nouveau Tertullien – Problèmes de biographie et de chronologie. In: *Rev. ét. lat.* 50, (1972), 67–84.
- BRAUN, René, Chronologica Tertulliana – Le De carne Christi et le De idololatria. In: *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice* 21, (1974), 271–281.
- BRAUN, René, *Deus Christianorum – Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2. ed., rev. et augm., Paris 1977.
- BRAY, Gerald Lewis, Holiness and the Will of God – Perspectives on the Theology of Tertullian, (New Foundations Theological Library), Atlanta 1979.
- BREEZE, David J., Pay Grades and Ranks below the Centurionate. In: *JRS* 61, (1971), 130–135.
- BREEZE, David J., The Career Structure below the Centurionate during the Principate. In: *ANRW II* 1, (1974), 435–451.
- BREEZE, David J., The Organization of the Career Structure of the immunes and principales the Roman Army. In: *BjB* 124, (1974), 245–292.
- BREMMER, Jan N., Perpetua and her Diary – Authenticity, Family and Visions. In: Ameling, Walter (Hrsg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, (Alttertumswissenschaftliches Kolloquium 6), Stuttgart 2002, 77–120.
- BREMMER, Jan N.; FORMISANO, Marco (Hrsg.), *Perpetua's Passion – Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012.
- BRENNECKE, Hanns Christof, „An fidelis ad militiam converti possit“? [Tertullian, de idololatria 19,1] – Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch. In: Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche – Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag*, (Beihefte der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 85), Berlin 1997, 45–100.
- BRENNECKE, Hanns Christof, Tertullian von Karthago. In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.), *Klassiker der Theologie – Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin*, (Beck'sche Reihe), München 2005, 28–42.
- BRENNECKE, Hanns Christof, „An fidelis ad militiam converti possit“? [Tertullian, de idololatria 19,1] – Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch. In: Brennecke, Hanns Christof (Hrsg.), *Ecclesia est in re publica – Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 100), Berlin 2007, 179–231.
- BRENNECKE, Hanns Christof, Kriegsdienst und Soldatenberuf für Christen und die Rolle des römischen Heeres für die Mission. In: Holzem, Andreas (Hrsg.), *Krieg und Christentum – Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn 2009, 180–211.
- BROUGHTON, T.R.S., *The Romanisation of Africa Proconsularis*, Baltimore 1929.
- BROWN, Shelby, Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context, (JSOTSuppl 3), Sheffield 1991.
- BRUCE, F.F., *The Acts of the Apostles – The Greek Text with Introduction and Commentary*, 3rd rev. and enl. ed., Grand Rapids 1990.
- BÜHLER, Winfried, Gibt es einen gemeinsamen Archetypus der beiden Überlieferungsstränge von Tertullians Apologeticum? In: *Philologus* 109, (1965), 121–133.

- BUSCH, Alexandra W., *Militär in Rom – Militärische und paramilitärische Einheiten im kaiserzeitlichen Stadtbild*, (Palilia 20), Wiesbaden 2011.
- BUTLER, Rex D., *The New Prophecy & „New Visions“ – Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*, (Patristic monograph series), Washington DC 2006.
- BUTTERWECK, Christel, „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? – Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, (Beiträge zur historischen Theologie), Tübingen 1995.
- CADOUX, John Cecil, *The Early Christian Attitude to War – A Contribution to the History of Christian Ethics*, London 1919.
- CADOUX, John Cecil, *The Early Church and the World*, Edinburgh 1925.
- CAMPBELL, John B., *The Emperor and the Roman Army – 31 BC – AD 235*, Special Ed., Oxford 1996.
- CAMPENHAUSEN, Hans von, *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums*. In: Piper, Klaus (Hrsg.), *Offener Horizont – Festschrift Karl Jaspers*, München 1953, 255–264.
- CAMPENHAUSEN, Hans von, *Griechische Kirchenväter*, (Urban-Taschenbücher), 8. Aufl., Stuttgart 1993.
- CAMPENHAUSEN, Hans von, *Lateinische Kirchenväter*, (Urban-Taschenbücher), 7. unveränd. Aufl., Stuttgart 1995.
- CANTO-SPERBER, Monique, BRISSON, Luc, *Zur sozialen Gliederung der Polis* (Buch II 372d–IV 427c). In: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Platon Politeia*, (Klassiker Auslegen 7), Berlin 2005, 95–117.
- CASPARY, Gerard E., *Politics and Exegesis – Origen and the Two Swords*, Berkeley 1979.
- CHADWICK, Henry, *Clement of Alexandria*. In: Armstrong, Arthur H. (Hrsg.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967.
- CHADWICK, Henry, *Origen*. In: Armstrong, Arthur H. (Hrsg.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 182–192.
- CHADWICK, Henry, *Die Kirche in der antiken Welt*, (Sammlung Göschen 7002), Berlin 1972.
- CHARLES-PICARD, Gilbert, *Les religions de l'Afrique antique*, (Civilisations d'hier et d'aujourd'hui), Paris 1954.
- CHRIST, Karl, *Geschichte der römischen Kaiserzeit – Von Augustus bis zu Konstantin*, (Beck's historische Bibliothek), 4., durchges. u. aktual. Aufl., München 2002.
- CLARKE, Martin L., *Die Rhetorik bei den Römern – Ein historischer Abriss*, Göttingen 1968.
- CLAUSS, Manfred, *Untersuchungen zu den principales des römischen Heeres von Augustus bis Diokletian – cornicularii, speculatores, frumentarii*, Bochum 1973.
- CLAUSS, Manfred, s.v. *Heerwesen* (Heeresreligion). In: RAC 13, (1986), 1073–1113.
- CLAUSS, Manfred, *Die sieben Grade des Mithras Kultes*. In: ZPE 82, (1990), 183–194.
- CLAUSS, Manfred, *Mithras – Kult und Mysterien*, München 1990.
- CLAUSS, Manfred, *Cultores Mithrae – Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 10), Stuttgart 1992.
- CLAUSS, Manfred, *Miles Mithrae*. In: Klio 74, (1992), 269–274.
- CLAUSS, Manfred, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!“ – Bemerkungen zur Rolle der Christen im römischen Heer. In: Kneissl, Peter; Losemann, Volker (Hrsg.), *Imperium Romanum – Studien zur Geschichte und Rezeption*, Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag, Stuttgart 1998, 93–104.
- CLAUSS, Manfred, *Alexandria – Schicksale einer antiken Weltstadt*, Stuttgart 2003.
- CLAUSS, Manfred, *Mithras – Kult und Mysterium*, Darmstadt 2012.
- CLOUD, Duncan, *Roman Poetry and Anti-Militarism*. In: Rich, John, Shipley, Graham (Hrsg.), *War and Society in the Roman World*, London/New York 1993, 113–138.
- CONNOLLY, Joy, *Rhetorical Education*. In: Peachin, Michael (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford 2011, 102–118.
- COOK, John G., *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Peabody 2002.
- COOK, John G., *Envisioning Crucifixion – Light from Several Inscriptions and the Palatine Graffito*, in: NovT 50 (2008), 262–285.

- COOK, John G., *Roman Attitudes Toward the Christians – From Claudius to Hadrian*, (WUNT 261), Tübingen 2010.
- CORBIER, Mireille; SCHNEIDER, Helmuth, s.v. *Liberalitas, largitio*. In: DNP 7, (1999), 140–144.
- CROUZEL, Henri, *Origen – The Life and Thought of the First Great Theologian*, 2. Aufl., Edinburgh 1998.
- CUMONT, Franz, *Die Mysterien des Mithra – Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, 3., verm. u. durchges. Aufl., besorgt von Kurt Latte, Leipzig 1923.
- DAVIES, Roy W., *Police Work in Roman Times*. In: *History Today* 18, (1968), 700–707.
- DAWSON, Doyne, *The Origins of Western Warfare – Militarism and Morality in the Ancient World*, Boulder 1996.
- DELIA, Diana, *The Population of Roman Alexandria*. In: *TAPhA* 118, (1988), 275–292.
- DIETZE-MAGER, Gertrud, *Die Beziehung zwischen römischem Bürgerrecht und alexandrinischem Stadtrecht bis zur Constitutio Antoniniana* (212). In: van Nuffelen, Peter (Hrsg.), *Faces of Hellenism – Studies in the History of the Eastern Mediterranean (4th Century B.C.–5th Century A.D.)*, (*Studia Hellenistica* 48), Leuven 2009, 217–275.
- DILLON, J.T., *Musonius Rufus and Education in the Good Life – A Model of Teaching and Living Virtue*, Dallas, Lanham u. a. 2004.
- DINGEL, Joachim, s.v. *Seneca* [2] *L. Annaeus S.* In: DNP 11, (2001), 411–419.
- DISE, Robert L., *A Reassessment of the Functions of beneficiarii consularis*. In: *The Ancient History Bulletin* 9/2, (1995), 72–85.
- DOBSON, Brian, s.v. *principales*. In: DNP 10, (2001), 332–333.
- DÖLGER, Franz Josef, *Die Sphragis der Mithrasmysterien – Eine Erläuterung von Tertullian De praescriptione haereticorum* 40. In: *Antike und Christentum* 1/2, (1929), 88–91.
- DÖLGER, Franz Josef, *Sacramentum Militiae – Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur*. In: *Antike und Christentum* 2, (1930), 268–280.
- DÖPP, Siegmund; GEERLINGS, Wilhelm (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. unter Mitarbeit von Peter Bruns, 3., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2002.
- DÖRRIE, Heinrich, *Ammonius, der Lehrer Plotins*. In: *Hermes* 83, (1955), 439–477.
- DÖRRIE, Heinrich, s.v. *Ammonios Sakkas*. In: *TRE* 2, (1978), 463–471.
- DÖRRIE, Heinrich, BALTES, Matthias, *Der Platonismus in der Antike Bd. 3, Bausteine 73–100*, Stuttgart, Bad Cannstatt 1993.
- DOMASZEWSKI, Alfred von, *Das Regenwunder der Marc Aurel-Säule*. In: *RhM* 49, (1894), 612–619.
- DOMASZEWSKI, Alfred von, *Die Chronologie des Bellum Germanicum et Sarmaticum, 166–175 n. Chr.* In: *HJb* 5, (1895), 107–123.
- DOMASZEWSKI, Alfred von, *Die Religion des römischen Heeres*. In: *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst* 14, (1895), 1–124.
- DOMASZEWSKI, Alfred von, *Die Beneficiariereposten und die römischen Strassennetze*. In: *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst* 21, (1902), 158–221.
- DOMASZEWSKI, Alfred von, *Die Fahnen im römischen Heere*. In: Domaszewski, Alfred von (Hrsg.), *Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte*, Darmstadt 1972, 1–80.
- DOMASZEWSKI, Alfred von, *Die Rangordnung des römischen Heeres, mit einer Einleitung neu hrsg. von B. Dobson*, (*Bonner Jahrbücher Beihefte* 14), 3., unveränd. Aufl., Köln 1981.
- DREXHAGE, Hans-Joachim, *Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden (1. – 3. Jh. n. Chr.)*. In: *RQA* 76, (1981), 1–72.
- DREXHAGE, Hans-Joachim, s.v. *Handel*. In: *RAC* 13, (1986), 561–574.
- DUNN, Geoffrey D., *Tertullian, (The Early Church Fathers)*, London 2004.
- DURRY, Marcel, *Les cohortes prétoriennes*, (*Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome* 146), Paris 1938.

- DURST, Michael, Christen als römische Magistrate um 200 – Das Zeugnis des Kaisers Septimius Severus für Christen aus dem Senatorenstand (Tertullian, *Ad Scapulam* 4,6). In: *JbAC* 31, (1988), 91–126.
- ECKERT, Günter, *Orator Christianus – Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum*, (Palingenesia 46), Stuttgart 1993.
- ECK, Werner, Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr. In: *Chiron* 1, (1971), 381–406.
- ECK, Werner, Christen im höheren Reichsdienst im 2. und 3. Jahrhundert? – Zu zwei Thesen Th. Klausers. In: *Chiron* 9, (1979), 449–464.
- ECK, Werner, PANGERL, Andreas, Neue Konsulndaten in neuen Diplomen. In: *ZPE* 152 (2005), 229–262.
- EDER, Walter, s.v. Triumph, Triumphzug. In: *DNP* 12/1, (2002), 836–837.
- EDER, Walter; MALI, Franz, s.v. Sacramentum. In: *DNP* 10, (2001), 1199–1200.
- EDWARDS, Catherine, Absent Presence in Seneca's Epistles: Philosophy and Friendship. In: Bartsch, Shadi, Schiesaro, Alessandro (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge u. a. 2015, 41–53.
- EDWARDS, Mark, Ammonius, Teacher of Origen. In: *JEH* 44/2 (1993), 169–181.
- EIGLER, Ulrich, s.v. Hieronymus. In: *DNP* 5, (1998), 548–551.
- ELSSNER, Thomas R., Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptionsgeschichte, (Theologie und Frieden 37), Stuttgart 2008.
- EMMENEGGER-SIEBER, Gregor, Die heiligen Pflichten müssen wir erfüllen – Origenes und Kelsos. In: Delgado, Mariano, Leppin, Volker, Neuhold, David (Hrsg.), *Ringens um die Wahrheit – Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte*, (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 15), Fribourg, Stuttgart 2011, 73–82.
- ENGBERG, Jakob, *Impulsore Chresto – Opposition to Christianity in the Roman Empire ca. 50–250 AD*, (Early Christianity in the Context of Antiquity 2), Frankfurt a. M. 2007.
- ENGEMANN, Josef, s.v. Kranz (Krone). In: *RAC* 21, (2006), 1006–1034.
- ENSSLIN, W., s.v. praefectus praetorio. In: *RE* 1. Reihe, 44. Halbbd., (1954), 2391–2502.
- EPPSTEIN, John, *The Catholic Tradition of the Law of Nations*, Washington DC 1935.
- EPPSTEIN, John, *The Catholic Tradition of the Law of Nations*, komm. Neuauf., Clark 2008.
- EVANS, R.F., On the Problem of Church and Empire in Tertullian's *Apologeticum*. In: *Studia Patristica* 14, (1976), 21–36.
- EVERS, Alexander, *Church, Cities, and People – A Study of the Plebs in the Church and Cities of Roman Africa in Late Antiquity*, (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 11), Leuven 2010.
- FERGUSON, Everett, *Catechesis and Initiation*. In: Kreider, Alan (Hrsg.), *The Origins of Christendom in the West*, Edinburgh, New York 2001, 229–268.
- FERGUSON, Everett, Tertullian. In: *ExpT* 120/7 (2009), 313–321.
- FERGUSON, Everett, *Baptism in the Early Church – History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009.
- FERRARI, Franco, Numenios von Apamea. In: Riedeweg, Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018, 649–664.
- FEULNER, Rüdiger, *Clemens von Alexandrien – Sein Leben, Werk und philosophisch-theologisches Denken*, (Bamberger theologische Studien), Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Wien 2006.
- FIEBIGER, Otto, s.v. donativum. In: *RE* 1. Reihe, 10. Halbbd., (1905), 1542–1544.
- FIEDROWICZ, Michael, *Apologie im frühen Christentum – Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, 2., korr. und erw. Aufl., Paderborn 2001.

- FIENSY, David A., What Would You Do for a Living? In: Blasi, Anthony J.; Turcotte, Paul-André; Duhaime, Jean (Hrsg.), *Handbook of Early Christianity – Social Science Approaches*, Walnut Creek 2002, 555–574.
- FLACH, Dieter, Die römischen Christenverfolgungen – Gründe und Hintergründe. In: *Historia* 48, (1999), 442–464.
- FLUSS, Max, s.v. Septimius 32. In: *RE* 2. Reihe, 4. Halbbd., (1923), 1565–1571.
- FONTAINE, Jacques, Die Christen und der Militärdienst im Frühchristentum, übers. von A. Berz. In: *Concilium* 1, (1965), 592–598.
- FOSTER, Paul, Marcion – His Life, Works, Beliefs, and Impact. In: *ExpT* 121/6 (2010), 269–280.
- FOWDEN, Garth, Pagan Versions of the Rain Miracle of A.D. 172. In: *Historia* 36/1 (1987), 83–95.
- FOWLER, Kimberley, Alexamenos Graffito, in: *Judaism and Rome* <http://judaism-and-rome.cnrs.fr/alexamenos-graffito> (letzter Abruf: 10. 06. 2019).
- FRANCE, R.T., *The Gospel of Matthew*, (NICNT), Grand Rapids 2007.
- FRANCHI DE'CAVALIERI, P., Sopra alcuni passi del de corona di Tertulliano. In: Franchi de'Cavalieri, P. (Hrsg.), *Note agiografiche* 8, (*Studi e Testi* 65), Vatikanstadt 1935, 357–386.
- FRANKE, Thomas, s.v. Geta. In: *DNP* 4, (1998), 1024–1025.
- FREDE, Michael, Numenius. In: *ANRW* II 36.2, (1987), 1034–1075.
- FREDE, Michael, Celsus philosophus Platonius. In: *ANRW* II 23,1, (1994), 5183–5213.
- FREDE, Michael, Celsus' Attack on the Christians. In: Barnes, Jonathan; Griffin, Miriam (Hrsg.), *Philosophia Togata II – Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 218–240.
- FREDE, Michael, Origen's Treatise Against Celsus. In: Edwards, Mark; Goodman, Martin; Price, Simon (Hrsg.), *Apologetics in the Roman Empire – Pagans Jews and Christians*, Oxford 1999, 131–155.
- FREDE, Michael, Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity. In: Athanassiadi, Polymnia, Frede, Michael (Hrsg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 41–67.
- FREDOUILLE, Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
- FREDOUILLE, Jean-Claude, Argumentation et rhétorique dans le De corona de Tertullien. In: *M.H.* 41, (1984), 96–116.
- FREND, William H., *Martyrdom and Persecution in the Early Church – A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965.
- FREND, William H., A Note on Jews and Christians in Third-Century Africa. In: *JThS N.S.* 21, (1970), 92–96.
- FREND, William H., *The Rise of Christianity*, London 1984.
- FREND, William H., s.v. Montanismus. In: *TRE* 23, (1994), 271–279.
- FREUDENBERGER, Rudolf, Der Anlass zu Tertullians Schrift 'De corona militis'. In: *Historia* 19/5, (1970), 579–592.
- FREUDENBERGER, Rudolf, Zur Frage des Kriegsdienstes in der Alten Kirche. In: *ThBeitr* 15/6 (1984), 270–283.
- FUHRMANN, Christopher J., *Policing the Roman Empire – Soldiers, Administration, and Public Order*, Oxford 2012.
- FUHRMANN, Die antike Rhetorik – Eine Einführung, 6., überarb. Aufl., Mannheim 2011.
- FÜRST, Alfons, s.v. Hieronymus. In: Döpp, Siegmund; Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. unter Mitarbeit von Peter Bruns, 3., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2002, 323–330.
- FÜRST, Alfons, *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus – Studien zur antiken Theologiegeschichte*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 115), Berlin, Boston 2011.
- GALSTERER, Hartmut, s.v. Steuern IV. In: *DNP* 11, (2001), 982–984.
- GEERLINGS, Wilhelm, Die Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst, (Beiträge zur Friedensethik 4), Baarsbüttel 1989.
- GEERLINGS, Wilhelm (Hrsg.), *Theologen der christlichen Antike – Eine Einführung*, Darmstadt 2002.

- GEERLINGS, Wilhelm, Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg. In: Osnabrücker Jahrbuch Frieden und Wissenschaft 4 (1997), 155–166.
- GEMEINHARDT, Peter, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, (Studien und Texte zu Antike und Christentum / Studies and Texts in Antiquity and Christianity 41), Tübingen 2007.
- GEMEINHARDT, Peter, Origenes simplex vel duplex? In: Bähler, Balbina, Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), Origenes der Christ und Origenes der Platoniker, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 41–59.
- GERO, Stephen, Miles Gloriosus – The Christian and Military Service according to Tertullian. In: ChHist 39, (1970), 285–298.
- GERSTACKER, Andreas, Christliche Identität in einer nichtchristlichen Welt – Kontakte zwischen Christen und ihrer Umwelt am Beispiel von Tertullians Schrift *De idololatria*. In: Arbeitstitel – Forum für Leipziger Promovierende 2/2, (2010), <https://doi.org/10.36258/aflp.v2i2.3212> (letzter Abruf: 22.02.2021), 1–22.
- GILLIAM, James F., The Roman Military Feriale. In: HThR 47, (1954), 183–196.
- GLADIGOW, Burkhard, Homo publice necans – Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens. In: Saeculum 37, (1986), 150–165.
- GORDON, Richard L., s.v. Mithras. In: DNP 8, (2000), 287–291.
- GORDON, Richard L., Ritual and Hierarchy in the Mysteries of Mithras. In: ARYS 4, (2001), 245–274.
- GRANT, Robert M., Early Alexandrian Christianity. In: ChHist 40/2, (1971), 133–144.
- GRANT, Robert M., War – just, holy, unjust – in Hellenistic and Early Christian Thought. In: Augustinianum 20, (1980), 173–189.
- GRANT, Robert M., Christen als Bürger im Römischen Reich, (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1981.
- GRANT, Robert M., Five Apologists and Marcus Aurelius. In: VigChr. 42/1 (1988), 1–17.
- GRANT, Robert M., Greek Apologists of the Second Century, Philadelphia 1988.
- GRANT, Robert M., Theological Education at Alexandria. In: Pearson, Birger A.; Goehring, James E. (Hrsg.), The Roots of Egyptian Christianity, (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1992, 178–189.
- GRESCHAT, Katharina, s.v. Markion. In: DNP 7, (1999), 918–919.
- GRIEBEL, Johannes, Der Kaiser im Krieg – Die Bilder der Säule des Marc Aurel, (Image & Context 11), Berlin 2013.
- GÜNTHER, Sven, „Vectigalia nervos esse rei publicae“ – Die indirekten Steuern in der Römischen Kaiserzeit von Augustus bis Diokletian, (Philippika 26), Wiesbaden, Mainz 2008.
- GUTSFELD, Andreas, s.v. praefectus praetorio. In: DNP 10, (2001), 249–252.
- HABERMEHL, Peter, s.v. Quintus Septimius Florens Tertullianus (2). In: DNP 12/1, (2002), 173–177.
- HADOT, Pierre, s.v. Ammonios [9] Sakkas. In: DNP 1, (1996), 601.
- HÄGG, Henny Fiskå, Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism, (Oxford Early Christian Studies), Oxford, Bergen 2006.
- HAGNER, Donald A., Matthew 1–13, (WBC), Dallas 1993.
- HANDY, Markus, Die Severer und das Heer, (Studien zur Alten Geschichte 10), Berlin 2009.
- HANIG, Roman, s.v. Apollinaris von Hierapolis. In: Döpp, Siegmund; Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, hrsg. unter Mitarbeit von Peter Bruns, 3., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2002, 48–49.
- HANSON, R.P., Notes on Tertullian's Interpretation of Scripture. In: JThS N.S. 12/2, (1961), 273–279.
- HANSON, R.P., The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great. In: ANRW II 23.2, (1980), 910–973.
- HARGIS, Jeffrey, Against the Christians – The Rise of Early Anti-Christian Polemic, New York u. a. 2001.

- HARNACK, Adolf von, Die Quelle des Berichts über das Regenwunder im Feldzuge Marc Aurel's gegen die Quaden, Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-hist. Kl. 1894, II, Berlin 1894, 835–888.
- HARNACK, Adolf von, Militia Christi – Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Darmstadt (Nachdr. d. Ausg. Tübingen 1905), 1963.
- HARNACK, Adolf von, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2. Aufl., Leipzig 1924.
- HARNACK, Adolf von, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II – Die Chronologie, 2. Bd.: Die Chronologie der Literatur von Irenaeus bis Eusebius, 2., erw. Aufl., Leipzig 1958.
- HEINE, Ronald E., The Alexandrians. In: Young, Frances M. (Hrsg.), The Cambridge History of Early Christian Literature, Cambridge 2004, 117–130.
- HEINE, Ronald E., Origen – Scholarship in the Service of the Church, (Christian Theology in Context), Oxford/New York 2010.
- HEINZE, Richard, Tertullians Apologeticum, (Bericht über die Verhandlungen d. königl. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. LXII, Heft 10), Leipzig 1910.
- HELGELAND, John, Christians and the Roman Army AD 173–337. In: ChHist 43, (1974), 149–163.
- HELGELAND, John, Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine. In: ANRW II 23,1, (1979), 724–834.
- HELGELAND, John, Roman Army Religion. In: ANRW II 16.1, (1979), 1470–1505.
- HELGELAND, John, The Early Church and War – The Sociology of Idolatry. In: Reid, C. R. jr. (Hrsg.), Peace in a Nuclear Age – The Bishops Pastoral Letter in Perspective, Washington 1986, 34–47.
- HELGELAND, John; DALY, Robert J.; BURNS, J. Patout, Christians and the Military – The Early Experience, Philadelphia 1985.
- HENIG, Martin, Religion in Roman Britain, New York 1984.
- HERKLOTZ, Friederike, Der Kaiserkult. In: Johnen, Klaus-Peter (Hrsg.), Die Zeit der Soldatenkaiser – Krise und Transformation des Reiches, Bd. 1, hrsg. unter Mitwirkung von Udo Hartmann und Thomas Gerhardt, Berlin 2008, 937–948.
- HIRSCHFELD, Otto, Die Sicherheitspolizei im römischen Reich. In: Hirschfeld, Otto (Hrsg.), Kleine Schriften, Berlin 1913, 576–612 (= Sitzungsberichte der Preußischen Akademie 1891, 845–877).
- HIRSCHMANN, Vera-Elisabeth, Horrenda secta – Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens, (Historia Einzelschriften 179), Stuttgart 2005.
- HÖFFE, Otfried, Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367a-374d). In: Höffe, Otfried (Hrsg.), Platon Politeia, (Klassiker Auslegen 7), Berlin 2005, 69–93.
- HOEY, Allen S., Official Policy towards Oriental Cults in the Roman Army. In: TAPhA 70, (1939), 456–481.
- HORNSCHUH, Manfred, Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule. In: ZKG 71, (1960), 1–25, 193–214.
- HORNUS, Jean-Michel, Evangile et Labarum – Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'état, de la guerre et de la violence, (Nouvelle série théologique 9), Geneva 1960.
- HORNUS, Jean-Michel, Politische Entscheidung in der alten Kirche, (Beiträge zur evangelischen Theologie), Witten 1963.
- HORSTER, Marietta, Primary Education. In: Peachin, Michael (Hrsg.), The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World, Oxford 2011, 84–100.
- HUNTER, David G., A Decade of Research on Early Christianity and Military Service. In: Religious Studies Review 18/2 (1992), 87–94.



- HUNTER, David G., The Christian Church and the Roman Army in the First Three Centuries. In: Miller, Marlin E., Nelson Gingerich, Barbara (Hrsg.), The Church's Peace Witness, Grand Rapids 1994, 161–181.
- HURSCHMANN, Rolf, s.v. Kranz. In: DNP 4, (1998), 805–807.
- HURSCHMANN, Rolf, s.v. Pallium. In: DNP 9, (2000), 201.
- HURSCHMANN, Rolf, s.v. Toga. In: DNP 12/1, (2001), 654–655.
- HUTTNER, Ulrich, Von Maximinus Thrax bis Aemilianus. In: John, Klaus-Peter (Hrsg.), Die Zeit der Soldatenkaiser – Krise und Transformation des Reiches, Bd. 1, hrsg. unter Mitwirkung von Udo Hartmann und Thomas Gerhardt, Berlin 2008, 161–221.
- ITTER, Andrew C., Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria, (Supplements to Vigiliae Christianae 97), Leiden, Boston 2009.
- JACQUES, François; SCHEID, John, Rom und das Reich – Staatsrecht, Religion, Heerwesen, Verwaltung, Gesellschaft, Wirtschaft, (genehmigte Lizenzausg.), Hamburg 2008.
- JAKAB, Attila, Ecclesia alexandrina – Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (Ile et IIe siecles), (Christianismes anciens 1), 2., korr. Aufl., Bern u. a. 2004.
- JANSEN, John F., Tertullian and the New Testament. In: Second Century 2/4, (1982), 191–207.
- JANSEN-WINKELN, Karl, s.v. Alexandria [1]. In: DNP 1, (1996), 463–465.
- JENKINS, Claude, The Origin-Citations in Cranmer's Catena on I Corinthians. In: JThS O.S. 6, (1904), 113–116.
- JENSEN, Anne, Gottes selbstbewusste Töchter – Frauenemanzipation im frühen Christentum?, (Theologische Frauenforschung in Europa 9), 2. Aufl. mit akt. Nachtr., Münster, Hamburg 2003.
- JEREMIAS, Joachim; STROBEL, August, Die Briefe an Timotheus und Titus, Der Brief an die Hebräer, (NTD 9), 12. Aufl., 2. Aufl. d. neuen Fass., Göttingen 1981.
- JERVELL, Jacob, Die Apostelgeschichte, (KEK 3), 17. Aufl., 1. Aufl. dieser Auslegung, Göttingen 1998.
- JOHNE, Klaus-Peter (Hrsg.), Die Zeit der Soldatenkaiser – Krise und Transformation des Reiches, Bd. 1, hrsg. unter Mitwirkung von Udo Hartmann und Thomas Gerhardt, Berlin 2008.
- JUNG, Jost Heinrich, Die Rechtsstellung der römischen Soldaten – Ihre Entwicklung von den Anfängen des Reiches bis auf Diokletian. In: ANRW II 14, (1982), 882–1013.
- JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard, BARBIERI, Jr., William A. (Hrsg.), From Just War to Modern Peace Ethics, (AzK 120), Berlin, Boston 2012.
- KANY, Roland, Augustine's Theology of Peace and the Beginning of Christian Just War Theory. In: Justenhoven, Heinz-Gerhard, Barbieri, Jr., William A. (Hrsg.), From Just War to Modern Peace Ethics, (AzK 120), Berlin, Boston 2012, 31–47.
- KARPP, Heinrich, Schrift und Geist bei Tertullian, Gütersloh 1955.
- KARPP, Heinrich, Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg. In: EvTh 23, (1957), 496–515.
- KEIM, Theodor, Celsus' Wahres Wort – Aelteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahr 178 n. Chr., Zürich 1873.
- KELLER, Andrea, Die politischen Voraussetzungen der Entstehung der *bellum iustum*-Tradition bei Cicero und Augustinus. In: Werkner, Ines-Jacqueline, Liedhegener, Antonius (Hrsg.), Gerechter Krieg – gerechter Frieden: Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten, Wiesbaden 2009, 23–41.
- KELLER, Andrea, Cicero – Just War in Classical Antiquity. In: Justenhoven, Heinz-Gerhard, Barbieri, Jr., William A. (Hrsg.), From Just War to Modern Peace Ethics, (AzK 120), Berlin, Boston 2012, 9–29.
- KENNEDY, George Alexander, Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times, 2. Aufl., Chapel Hill 1999.
- KENNEDY, George Alexander, The Art of Rhetoric in the Roman World – 300 B.C. – A.D. 300, Eugene 2008.

- KERESZTES, Paul, Tertullian's Apologeticus – A Historical and Literary Study. In: *Latomus* 25, (1966), 124–133.
- KERESZTES, Paul, The Imperial Roman Government and the Christian Church I – From Nero to the Severi. In: *ANRW II* 23.1, (1979), 247–315.
- KERESZTES, Paul, The Imperial Roman Government and the Christian Church II – From Gallienus to the great Persecution. In: *ANRW II* 23.1, (1979), 375–386.
- KESSLER, Karlheinz, s.v. Melitene. In: *DNP* 7, (1999), 1192.
- KINDER, Donald, Clement of Alexandria – Conflicting Views of Women. In: *Second Century* 7/4, (1989/1990), 213–220.
- KINZIG, Wolfram, *Novitas Christiana – Die Idee des Fortschritts in der alten Kirche bis Eusebius*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 58), Göttingen 1994.
- KINZL, Konrad, s.v. Miltiades [2]. In: *DNP* 8, (2000), 192–193.
- KLAUSER, Theodor, Sind der christlichen Oberschicht seit Marc Aurel die höheren Posten im Heer und in der Verwaltung zugänglich gemacht worden? In: *JbAC* 16, (1973), 60–66.
- KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium*, (KEK 3), Göttingen 2006.
- KLEIN, Richard, *Tertullian und das römische Reich*, (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, Neue Folge 2,22), Heidelberg 1968.
- KLEIN, Richard, Das Regenwunder im Quadenland – Vita des Marc Aurel 24,4 im Vergleich mit heidnischen und christlichen Quellen. In: *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1986/1989*, (*Antiquitas* 4/21), Bonn 1991, 117–138.
- KLOSE, Dietrich, s.v. vota. In: *DNP* 12/2, (2002), 343–344.
- KNAUBER, Adolf, Katechetenschule oder Schulkatechumenat? – Um die rechte Deutung des „Unternehmens“ der ersten großen Alexandriner. In: *TThZ* 60, (1951), 243–266.
- KNAUBER, Adolf, Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation – Der Paidagogos des Clemens von Alexandrien. In: *MThZ* 23, (1972), 311–334.
- KOBUSCH, Theo, Produktive Rezeption – Zum Platonismus des ‚christlichen Philosophen‘ Origenes. In: BÄBLER, Balbina, NESSELRATH, Heinz-Günther (Hrsg.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 61–89.
- KÖNIG, Hildegard, Beobachtungen zur sittlichen Autonomie der Frauen bei Clemens von Alexandrien. In: Müller, Ludwig G. (Hrsg.), *Frauen in der Kirche – Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 1999, 166–187.
- KÖNIG, Hildegard, „Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!“ Clemens von Alexandrien als Seelsorger – Ein wenig beachteter Zugang zu Person und Werk, *Habil. Univ. Bonn* 2005, publ. auf dem Hochschulserver der ULB, Bonn 2010.
- KÖRNER, Christian, *Philippus Arabs – Ein Soldatenkaiser in der Tradition des antoninisch-severischen Prinzipats*, (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 61), Berlin u. a. 2002.
- KREIDER, Alan, Military Service in the Church Orders. In: *JRE* 31/3 (2003), 415–442.
- KOVACS, Judith L., Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria. In: *J ECS* 9 (2001), 3–25.
- KOVÁCS, Péter, *Marcus Aurelius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars*, (Mnemosyne Supplements 308), Leiden/Boston 2009.
- KOVÁCS, Péter, Epigraphic Records. In: Van Ackeren, Marcel (Hrsg.), *A Companion to Marcus Aurelius*, (Blackwell's Companions), Malden 2012, 77–91.
- KOVÁCS, Péter, Marcus Aurelius' Rain Miracle – When and Where. In: *Študijné zvesti* 62 (2017), 101–111.
- KRETSCHMAR, Georg, s.v. Katechumenat/Katechumenen I. Alte Kirche. In: *TRE* 18, (1989), 1–5.
- KROYMANN, Emil, *Quaestiones Tertullianae Criticae*, Innsbruck 1893.
- KRUGER, Michael J., *Christianity at the Crossroads – How the Second Century Shaped the Future of the Church*, Downers Grove 2018.

- KYRYCHENKO, Alexander, *The Roman Army and the Expansion of the Gospel*, (BZNW 203), Berlin/Boston 2014.
- LAMMERT, F., s.v. *speculatores*. In: RE 2. Reihe, 6. Halbbd., (1929), 1583–1586.
- LAMMERT, F., s.v. *statio* 2. In: RE 2. Reihe, 6. Halbbd., (1929), 2211–2212.
- LAMPE, Peter, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten – Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, (WUNT 2,18), 2., überarb. und erg. Aufl., Tübingen, Bern 1989.
- LAMPE, Peter, *From Paul to Valentinus – Christians at Rome in the First Two Centuries*, London 2006.
- LAST, Hugh, s.v. *Christenverfolgung II* (juristisch). In: RAC 2, (1954), 1208–1228.
- LATTE, Kurt, *Römische Religionsgeschichte*, (HdAW 5.4), 2., unveränd. Nachdr. d. 1967 ersch. 2., unveränd. Aufl., München 1992.
- LE BOHEC, Yann, *Études sur la garnison de Carthage, en collaboration avec Noël Duval*. In: BCTH N.S. 15/6 B, (1979–80/1984), 33–89.
- LE BOHEC, Yann, *La troisième légion Auguste, (Études d'antiquités Africaines)*, Paris 1989.
- LE BOHEC, Yann, *Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique proconsulaire et Numidie sous le Haut Empire, (Études d'antiquités Africaines)*, Paris 1989.
- LE BOHEC, Yann, *Tertullien, De corona, I : Carthage ou Lambèse?* In: RÉAug 38, (1992), 6–18.
- LE BOHEC, Yann, s.v. *beneficiarii*. In: DNP 2, (1997), 561.
- LE BOHEC, Yann, s.v. *desertor*. In: DNP 3, (1997), 485–486.
- LE BOHEC, Yann, s.v. *Feldzeichen*. In: DNP 4, (1998), 458–462.
- LE BOHEC, Yann, *Le rôle social et politique de l'armée romaine dans les provinces d'Afrique*. In: Alföldy, Géza; Dobson, Brian; Eck, Werner (Hrsg.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit – Gedenkschrift für Eric Birley*, (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 31), Stuttgart 2000, 207–226.
- LE BOHEC, Yann, s.v. *statio*. In: DNP 11, (2001), 924–925.
- LE BOHEC, Yann, *Histoire de l'Afrique romaine – 146 avant J.-C. – 439 après J.-C., (Antiquité synthèses 9)*, Paris 2005.
- LE BOHEC, Yann, *Die Römische Armee*, (genehmigte Lizenzausg.), Hamburg 2009.
- LE BOULLUEC, Alain, *Die „Schule“ von Alexandrien*. In: Pietri, Luce (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur – Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250), (Die Geschichte des Christentums von den Anfängen bis zur Gegenwart 1)*, Freiburg i. Br. 2003, 576–621.
- LE GLAY, Marcel, *Le Mithraeum Lambèse*. In: CRAI 98/3, (1954), 269–278.
- LE GLAY, Marcel, *Saturne africain – Histoire*, (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 205), Paris 1966.
- LECLERCQ, Henri, *Militarisme*. In: *Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et de Liturgie XI*, ed. by Fernand Cabrol and Henri Leclercq, (1933), 1108–1181.
- LEPELLEY, Claude, *Die Christen und das Römische Reich*. In: Pietri, Luce (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur – Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250), (Die Geschichte des Christentums von den Anfängen bis zur Gegenwart 1)*, Freiburg i. Br. 2003, 229–268.
- LEPELLEY, Claude (Hrsg.), *Rom und das Reich – Die Regionen des Reiches*, (genehmigte Lizenzausg.), Hamburg 2006.
- LEPELLEY, Claude, *Afrika*. In: Lepelley, Claude (Hrsg.), *Rom und das Reich – Die Regionen des Reiches*, (genehmigte Lizenzausg.), Hamburg 2006, 79–120.
- LINKE, Bernhard, *Antike Religion*, (EGRA 13), München 2014.
- LÖHR, Winrich, *Der platonische Ideenkosmos bei Origenes*. In: BÄBLER, Balbina, NESSELRATH, Heinz-Günther (Hrsg.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 91–108.
- LUZ, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus, Teilbd. 1: Mt 1–7*, (EKK), 5., völlig neu bearb. Aufl., Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2002.

- MACMULLEN, Ramsay, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, (Harvard Historical Monographs 52), Cambridge MA 1963.
- MACMULLEN, Ramsay, *Enemies of the Roman Order – Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Pb. der Ausg. Cambridge MA 1966, London, New York 1992.
- MÄNNLEIN-ROBERT, Irmgard, Kelsos (von Alexandrien?). In: Riedeweg, Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018, 665–672.
- MANN, John C., *The Castra Peregrina and the Peregrini*. In: ZPE 74, (1988), 148.
- MARKSCHIES, Christoph, Wer schrieb die sogenannte „*Traditio Apostolica*“? – Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte. In: Marksches, Christoph; Kinzig, Wolfram; Vinzent, Markus (Hrsg.), *Tauffragen und Bekenntnis – Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“; zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 74), Berlin/ New York 1999, 1–79.
- MARKSCHIES, Christoph, s.v. Origenes. In: DNP 9, (2000), 27–29.
- MARKSCHIES, Christoph, Lehrer, Schüler, Schule – Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum. In: Egelhaaf-Gaiser, Ulrike; Schäfer, Alfred (Hrsg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike – Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13), Tübingen 2002, 97–120.
- MARKSCHIES, Christoph, s.v. Ambrosius von Mailand. In: Döpp, Siegmars; Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. unter Mitarbeit von Peter Bruns, 3., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2002, 19–28.
- MARKSCHIES, Christoph, Origenes. In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.), *Klassiker der Theologie – Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin*, (Beck'sche Reihe), München 2005, 43–60.
- MARKSCHIES, Christoph, *Das antike Christentum – Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, (Beck'sche Reihe 1692), München 2006.
- MARKSCHIES, Christoph, Was lernen wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes. In: ZAC 11, (2008), 421–447.
- MARKSCHIES, Christoph, *The Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis and Montanism?* In: Bremmer, Jan N.; Formisano, Marco (Hrsg.), *Perpetua's Passion – Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 277–290.
- MARKUS, Robert A., *Saint Augustine's Views on the „Just War“*. In: *Studies in Church History* 20/1 (1983), 1–13.
- MARQUARDT, Joachim, *Römische Staatsverwaltung*, Bd. 2, (Handbuch der römischen Alterthümer 5), Leipzig 1876.
- MARSCHALL, Werner, *Karthago und Rom – Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl*, (Päpste und Papsttum 1), Stuttgart 1971.
- MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke – A Commentary on the Greek Text*, (NIGTC 3), Reprint, Exeter 1978.
- MARTIN, Josef, *Antike Rhetorik – Technik und Methode*, (HdAW 2.3), München 1974.
- MARUCCHI, Orazio, *Christian Epigraphy, An Elementary Treatise, with a Collection of Ancient Christian Inscriptions mainly of Roman Origin*, Cambridge 1912.
- MAXFIELD, Valerie A., *The Deployment of the Roman Auxilia in Upper Egypt and the Eastern Desert during the Principate*. In: Alföldy, Géza; Dobson, Brian; Eck, Werner (Hrsg.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit – Gedenkschrift für Eric Birley*, (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 31), Stuttgart 2000, 407–442.
- MCCONVILLE, J. Gordon, *Deuteronomy*, (AOTC 5), Leicester 2002.
- MCKECHNIE, Paul, *Tertullian's De pallio and Life in Roman Carthage*. In: *Prudentia* 24/2, (1992), 44–66.

- McKECHNIE, Paul, *The First Christian Centuries – Perspectives on the Early Church*, Downers Grove 2002.
- MEES, Michael, *Die frühe Christengemeinde von Alexandrien und die Theologie des Klemens von Alexandrien*. In: *Lateranum* N.S. 50, (1984), 114–126.
- MÉHAT, André, s.v. Clemens von Alexandrien. In: *TRE* 8, (1981), 101–113.
- MERKELBACH, Reinhold, *Priestergrade in den Mithras-Mysterien?* In: *ZPE* 82, (1990), 195–197.
- MERKELBACH, Reinhold, *Mithras – Ein persisch-römischer Mysterienkult*, 2. Aufl., Weinheim 1994.
- MICHEL, Otto, *Der Brief an die Hebräer*, (KEK 13), 14., durchges. Aufl., 8. Aufl. d. Aufl., Göttingen 1984.
- MITTHOF, Fritz, *Soldaten und Veteranen in der Gesellschaft des römischen Ägypten (1.–2. Jh. n. Chr.)*. In: Alföldy, Géza; Dobson, Brian; Eck, Werner (Hrsg.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit – Gedenkschrift für Eric Birley*, (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 31), Stuttgart 2000, 377–406.
- MODRZEJEWSKI, Joseph Méléze, *Ägypten*. In: Lepelley, Claude (Hrsg.), *Rom und das Reich – Die Regionen des Reiches*, Hamburg 2006, 457–518.
- MOFFAT, James, *War*. In: *Dictionary of the Apostolic Church* Bd. 2, hrsg. von James Hastings, (1918), 646–673.
- MOHRMANN, Christine, *Encore une fois: paganus*. In: *VigChr* 6, (1952), 109–121.
- MOHRMANN, Christine, *statio*. In: *VigChr* 7, (1953), 221–245.
- MOLTHAGEN, Joachim, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, (Hypomnemata 28), 2. Aufl. mit erw. Anh., Göttingen 1975.
- MOLTHAGEN, Joachim, *Die Lage der Christen im röm. Reich nach dem 1. Petrusbrief*. In: *Historia* 44, (1995), 422–458.
- MOMMSEN, Theodor, *Römisches Strafrecht*, (Systematisches Handbuch der Rechtswissenschaft 1/4), Leipzig 1899.
- MOMMSEN, Theodor, *Das Regenwunder der Marcussäule*. In: Hirschfeld, Otto (Hrsg.), *Theodor Mommsen – Gesammelte Schriften IV*, Berlin 1906, 498–513.
- MONCEAUX, Paul, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Vol. I – *Tertulien et les origines*, Paris 1901.
- MONTANARI, Franco, s.v. Ammonios [8]. In: *DNP* 1, (1996), 601.
- MORRIS, Ian, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1996.
- MORRIS, John, *The Dating of the Column of Marcus Aurelius*. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 15 (1952), 33–47.
- MOTSCHMANN, Cornelius, *Die Religionspolitik Marc Aurels*, (Hermes Einzelschriften 88), Stuttgart 2002.
- MÜHLENBERG, Ekkehard, s.v. Katenen. In: *TRE* 18, (1989), 14–21.
- MÜHLENKAMP, Christine, *„Nicht wie die Heiden“ – Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit*, (JbAC Ergänzungsband Kleine Reihe 3), Münster 2008.
- MÜLLER, Caspar D.G., s.v. Alexandrien I: Historisch. In: *TRE* 2, (1978), 248–261.
- MÜLLER, Caspar D.G.; WEISS, Hans-Friedrich, s.v. Alexandria. In: *TRE* 2, (1978), 248–264.
- MUNCK, Johannes, *Untersuchungen über Clemens von Alexandria*, (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 2), Stuttgart 1933.
- NAUTIN, Pierre, *Origène – Sa vie et son oeuvre*, (Christianisme Antique 1), Paris 1977.
- NAUTIN, Pierre, s.v. Hieronymus. In: *TRE* 15, (1986), 304–315.
- NEYMEYER, Ulrich, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert – Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, (Supplements to Vigiliae Christianae 4), Leiden 1989.
- NOCK, Arthur D., *Cremation and Burial in the Roman Empire*. In: *HTHR* 25/4, (1932), 321–359.
- NOCK, Arthur D., *The Roman Army and the Roman Religious Year*. In: *HTHR* 45, (1952), 187–252.
- NOETHLICH, Karl Leo, s.v. Krieg. In: *RAC* 22, (2008), 1–75.

- O'MALLEY, T.P., *Tertullian and the Bible – Language, Imagery, Exegesis*, (Latinitas Christianorum Primaeva 21), Nijmegen 1967.
- OPELT, Ilona, Griechische und lateinische Bezeichnungen der Nichtchristen: ein terminologischer Versuch. In: *VigChr* 19/1 (1965), 1–22.
- OSBORN, Eric F., *Tertullian – First Theologian of the West*, Cambridge 1997.
- OSBORN, Eric F., *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005.
- OTT, Joachim, Die Beneficiarier – Untersuchungen zu ihrer Stellung innerhalb der Rangordnung des römischen Heeres und zu ihrer Funktion, (Historia Einzelschriften 92), Stuttgart 1995.
- PASQUATO, Ottorino, s.v. Katechese. In: *RAC* 20, (2004), 422–495.
- PASSERINI, Alfredo, *Le coorti pretorie*, (Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica 1), Rom 1939.
- PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte, Bd. 1: Apg. 1–12, (EKK 5/1), Neukirchen-Vluyn u. a. 1986.
- PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte, Bd. 2: Apg. 13–28, (EKK 5/2), Neukirchen-Vluyn u. a. 1986.
- PETERSEN, Eugen, Das Wunder an der Columna M. Aurelii. In: Mittheilungen des kais. deutschen archaeologischen Instituts. Roemische Abtheilung 9, (1894), 78–89.
- PETERSEN, Eugen, Blitz und Regenwunder an der Marcus-Säule. In: *RhM* 50, (1895), 453–474.
- PICHLER, Karl, Streit um das Christentum – Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes, (Regensburger Studien zur Theologie 23), Frankfurt am Main 1980.
- PIETZNER, Katrin, Die Christen. In: Johne, Klaus-Peter (Hrsg.), *Die Zeit der Soldatenkaiser – Krise und Transformation des Reiches*, Bd. 1, hrsg. unter Mitwirkung von Udo Hartmann und Thomas Gerhardt, Berlin 2008, 973–1007.
- PLINVAL, G. de, Tertullien et le scandale de la Couronne, *Mélanges Joseph de Ghellinck, S.J.*, Bd. 1, (Museum Lessianum: Section historique 13), Gembloux 1951, 183–185.
- PÖTSCHER, Walter, Flamen Dialis. In: *Mnemosyne* 21 (1968), 215–239, hier v. a. 217–226.
- POTTS, I.D., Mithraic Converts in Army Service – A Group with Special Privileges. In: *PACA* 17, (1983), 114–117.
- POWELL, Douglas, Tertullianists and Cataphrygians. In: *VigChr* 29/1, (1975), 3–54.
- PRESCENDI, Francesca, s.v. Flamines. In: *DNP* 4, (1998), 537–539.
- QUASTEN, Johannes, *Patrology*, Vol. 2 – The Ante-Nicene Literature after Irenaeus, Utrecht, Antwerpen 1953.
- RAD, Gerhard von, *Das fünfte Buch Mose*, (ATD 8), Göttingen 1964.
- RADKE-UHLMANN, Gyburg, s.v. Platon. C. Republic. In: *Brill's New Pauly Supplements 5 – The Reception of Classical Literature*, hrsg. von Christine Walde, Leiden 2012, 318–327.
- RAMSAY, William M., *The Cities and Bishoprics of Phrygia – Being an Essay of the Local History of Phrygia from the Earliest Time to the Turkish Conquest*, Bd. 1,2: West and West-Central Phrygia, Oxford 1897.
- RANKIN, David, *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995.
- RANKIN, David, *From Clement to Origen – The Social and Historical Context of the Church Fathers*, Aldershot 2006.
- RANKOV, Boris, Rezension zu: Ott, Joachim, *Die Beneficiarier – Untersuchungen zu ihrer Stellung innerhalb der Rangordnung des römischen Heeres und zu ihrer Funktion*. In: *ClR* 49/1, (1999), 182–183.
- RAVEN, Susan, *Rome in Africa*, 3. Aufl., London 1993.
- REEMTS, Christiana, Vernunftgemäßer Glaube – Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus, (Hereditas 13), Bonn 1998.
- RENAULT, Luc, Les initiés aux mystères de Mithra étaient-ils marqués au front? Pour une relecture de Tertullien, *De Praescr.* 40, 4. In: Bonnet, Corinne; Ribichini, Sergio; Steuernagel, Dirk (Hrsg.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico – modalità di diffusione e processi di interferenza*, Actes de colloque (Côme, mai 2006), (Mediterranea IV), Pisa/Rom 2007, 171–180.

- RENAULT, Luc, Wurden die Eingeweihten der Mithras-Mysterien auf der Stirn gekennzeichnet? – Für eine neue Lesart von Tertullians *De Praescr.* 40, 4. In: *Trivium* 4, (2009), <http://trivium.revues.org/3465> (letzter Abruf: 10.06.2019), 1–25.
- REYDAMS-SCHILS, Gretchen, C. Musonius Rufus und Lukios. In: Riedeweg, Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018, 157–162.
- RICH, John, SHIPLEY, Graham (Hrsg.), *War and Society in the Roman World*, London/New York 1993.
- RICHMOND, John, *The Roman Army and Roman Religion*. In: *BJRL* 45, (1962), 185–197.
- RIEDEWEG, Christoph, HORN, Christoph, WYRWA, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018.
- RIEDEWEG, Christoph, Das Origenes-Problem aus der Sicht eines Klassischen Philologen. In: Bähler, Balbina, Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 13–39.
- RIESNER, Rainer, *Militia Christi und militia Caesaris – Tertullian und Clemens Alexandrinus als paradigmatische Positionen in der alten Kirche*. In: Bockmuehl, Markus; Burkhardt, Helmut (Hrsg.), *Gott lieben und seine Gebote halten – In memoriam Klaus Bockmühl = Loving God and Keeping his Commandments*, (Monographien und Studienbücher), Giessen, Basel 1991, 49–72.
- RIESNER, Rainer, What does Archaeology Teach us about Early House Churches? In: *TTK* 78/3–4, (2007), 159–185.
- RIVES, James B., *Tertullian on Child Sacrifice*. In: *M.H.* 51/1, (1994), 54–63.
- RIVES, James B., *The Decree of Decius and the Religion of Empire*. In: *JRS* 89 (1999), 135–154.
- ROBERTS, Alexander, DONALDSON, James (Hrsg.), *The Ante-Nicene Fathers*, 10 Bde. New York 1885–1896
- ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, Cleveland (Hrsg.), *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, Bd. 2: Tatian, Theophilus of Antioch, Athenagoras of Athens, Clement of Alexandria, Grand Rapids 2001 (reprint 1886).
- ROHDEN, Paul von, s.v. Aurelius 46. In: *RE* 1. Reihe, 4. Halbbd., (1896), 2434–2453.
- RORDORF, Willy, *Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes*. In: *VigChr* 23, (1969), 105–141.
- ROSENBAUM, Hans-Udo, *Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ*. In: *VigChr* 26, (1972), 102–111.
- ROSENBERGER, Veit, s.v. *Sühneritiale*. In: *DNP* 11, (2001), 1080–1081.
- RÖWEKAMP, Georg, s.v. *Decretum Gelasianum*. In: Döpp, Siegmarg; Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. unter Mitarbeit von Peter Bruns, 3., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2002, 188–189.
- RÜPKE, Jörg, *Domi militiae – Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.
- RÜPKE, Jörg, *Die Religion der Römer – Eine Einführung*, 2., überarb. Aufl., München 2006.
- RUNIA, David T., *Philo in Early Christian Literature – A Survey*, (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 3), Assen 1993.
- RYAN, Edward A., *The Rejection of Military Service by the Early Christians*. In: *ThS* 13, (1952), 1–32.
- SÄFLUND, Gösta, „De Pallio“ und die stilistische Entwicklung Tertullians, (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom : Serie in 4<sup>o</sup> 8), Lund 1955.
- SAGE, Michael M., *Eusebius and the Rain Miracle – Some Observations*. In: *Historia* 36/1 (1987), 96–113.
- SCHÄFKE, Werner, *Frühchristlicher Widerstand*. In: *ANRW* II 23.1, (1979), 460–723.
- SHECK, Thomas P.; HALL, Christopher A., *Origen: Homilies on Numbers*, (Ancient Christian Texts), Downers Grove 2009.
- SCHMIDT, Ludwig, *Das 4. Buch Mose Numeri – Bd. 2: Kap. 10,11–36,13*, (ATD 7,2), Göttingen 2004.
- SCHMITZ, Winfried, s.v. *Thrasymbulos* [3]. In: *DNP* 12/1, (2002), 493–494.



- SCHNABEL, Eckhard J., *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002.
- SCHNABEL, Eckhard J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, (HTA), Wuppertal 2006.
- SCHÖLLGEN, Georg, *Ecclesia sordida? – Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, (JbAC Ergänzungsband 12), Münster 1984.
- SCHÖLLGEN, Georg, *Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit*. In: Martin, Jochen; Quint, Barbara (Hrsg.), *Christentum und antike Gesellschaft*, (Wege der Forschung 649), Darmstadt 1990, 319–357.
- SCHOLTEN, Clemens, *Die alexandrinische Katechetenschule*. In: JbAC 38, (1995), 16–37.
- SCHÖPF, Bernhard, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*, (Studien zur katholischen Moralthologie 5), Regensburg 1958.
- SCHRAGE, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. 2: 1Kor. 6,12–11,16, (EKK 7,2), Neukirchen-Vluyn u. a. 1995.
- SCHROEDER, Frederic M., *Ammonius Saccas*. In: ANRW II 36.1, (1987), 493–526.
- SCHRUMPF, Stefan, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich – Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen*, Göttingen, Bonn 2006.
- SCHUBERT, Andreas, *Platon ‚Der Staat‘ – Ein einführender Kommentar*, Paderborn 1995.
- SCHULZ-FLÜGEL, Eva, s.v. *Tertullian*. In: Döpp, Siegm. Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. unter Mitarbeit von Peter Bruns, 3., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2002, 668–672.
- SCHULZ-FLÜGEL, Eva, *Tertullian – Theologie als Recht*. In: Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), *Theologen der christlichen Antike – Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 13–32.
- SCHUOL, Monika, *Die paganen Religionen*. In: John, Klaus-Peter (Hrsg.), *Die Zeit der Soldatenkaiser – Krise und Transformation des Reiches*, Bd. 1, hrsg. unter Mitwirkung von Udo Hartmann und Thomas Gerhardt, Berlin 2008, 927–935.
- SCHWEIZER, Eduard, *Das Evangelium nach Matthäus*, (NTD 2), 16. Aufl., 1. Aufl. d. neuen Fass., Göttingen 1973.
- SELINGER, Reinhardt, *Die Religionspolitik des Kaisers Decius – Anatomie einer Christenverfolgung*, (Europäische Hochschulschriften, 3/617), Frankfurt a. M. 1994.
- SESTON, William, s.v. *Fahnenflucht*. In: RAC 7, (1969), 284–286.
- SESTON, William, s.v. *Feldzeichen*. In: RAC 7, (1969), 689–710.
- SHEAN, John F., *Soldiering for God – Christianity and the Roman Army*, (History of Warfare 61), Leiden 2010.
- SIDEBOTTOM, Harry, *Philosophers' Attitudes to Warfare under the Principate*. In: Rich, John, Shipley, Graham (Hrsg.), *War and Society in the Roman World*, London/New York 1993, 241–264.
- SIDEBOTTOM, Harry, *Der Krieg in der antiken Welt*, Stuttgart 2008.
- SIDER, Robert D., *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, (Oxford Theological Monographs), Oxford 1971.
- SIEBERT, Anne V., s.v. *supplicatio*. In: DNP 11, (2001), 1116.
- SOLIN, Heikki, ITKONEN-KAILA, Marja (Hrsg.), *Graffiti del Palatino 1: Paedagogium*, Helsinki 1966.
- SPEIDEL, Michael A., *Rekruten für ferne Provinzen – Der Papyrus ChLA X 422 und die kaiserliche Rekrutierungszentrale*. In: Speidel, Michael A. (Hrsg.), *Heer und Herrschaft im Römischen Reich der hohen Kaiserzeit*, (Mavors Roman Army Researches 16), Stuttgart 2009, 213–234.
- SPEIDEL, Michael P., *The Roman Army in Judaea under the Procurators – The Italian and Augustan Cohort in the Acts of the Apostles*. In: Speidel, Michael P. (Hrsg.), *Roman Army Studies Vol. 2*, (Mavors Roman Army Researches 8), Stuttgart 1992, 224–232.
- SPEIDEL, Michael P., *Riding for Caesar – The Roman Emperors' Horse Guards*, Cambridge MA 1994.
- SPEIGL, Jakob, *Der römische Staat und die Christen – Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam 1970.

- SPEIGL, Jakob, Tertullian als Exeget. In: Schöllgen, Georg; Scholten, Clemens (Hrsg.), *Stimuli – Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, Festschrift für Ernst Dassmann, (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 23), Münster 1996, 161–176.
- SPIELVOGEL, Jörg, *Septimius Severus*, Darmstadt 2006.
- STAATS, Reinhart, s.v. Hauptsünden. In: RAC 13, (1986), 734–770.
- STÄCKER, Jan, *Princeps und Miles – Studien zum Bindungs- und Nahverhältnis von Kaiser und Soldat im 1. und 2. Jahrhundert v. Chr.*, (Spudasmata 91), Hildesheim u. a. 2003.
- STAMBAUGH, John E., *The Functions of Roman Temples II.16.1* (1978) 554–608. In: ANRW II 16.1, (1978), 554–608.
- STARK, Rodney, *Der Aufstieg des Christentums – Neue Erkenntnisse aus sozialistischer Sicht*, Weinheim 1997.
- STEGEMANN, Ekkehard W., STEGEMANN, Wolfgang, *Urchristliche Sozialgeschichte – Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart u. a. 1995.
- STEGMANN, Helena, s.v. Iulia [9] l. Avita Mamea. In: DNP 6, (1999), 3–4.
- STEIMER, Bruno, s.v. *Traditio Apostolica*. In: Döpp, Siegmund; Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. unter Mitarbeit von Peter Bruns, 3., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2002, 698–701.
- STEIN, Arthur, *Präfecten von Ägypten in der römischen Kaiserzeit*, (Dissertationes Bernenses 1), Bern u. a. 1950.
- STE CROIX, Geoffrey E.M. de, *Why Were the Early Christians Persecuted?* In: *Past and Present* 26, (1963), 6–38, 9–17.
- STOLL, Oliver (Hrsg.), *Römisches Heer und Gesellschaft – Gesammelte Beiträge 1991–1999*, (Mavors Roman Army Researches 13), Stuttgart 2001.
- STOLL, Oliver, *Die Benefiziarier – Rangordnung und Funktion. Einige Bemerkungen zur neueren Forschung* (= *Lavarna* 8 (1997), 93–112). In: Stoll, Oliver (Hrsg.), *Römisches Heer und Gesellschaft – Gesammelte Beiträge 1991–1999*, (Mavors Roman Army Researches 13), Stuttgart 2001, 280–299.
- STOLL, Oliver, *Die Fahnenwache in der römischen Armee* (= *ZPE* 108 (1995), 107–118). In: Stoll, Oliver (Hrsg.), *Römisches Heer und Gesellschaft – Gesammelte Beiträge 1991–1999*, (Mavors Roman Army Researches 13), Stuttgart 2001, 47–58.
- STOLL, Oliver, „Offizier und Gentleman“ – Der römische Offizier als Kultfunktionär. In: Stoll, Oliver (Hrsg.), *Römisches Heer und Gesellschaft – Gesammelte Beiträge 1991–1999*, (Mavors Roman Army Researches 13), Stuttgart 2001, 77–105.
- STOLL, Oliver, *The Religions of the Armies*. In: Erdkamp, Paul (Hrsg.), *A Companion to the Roman Army*, (Blackwell companions to the ancient world), 2. Aufl., Malden 2008, 451–476.
- STROH, Wilfried, *Die Macht der Rede – Eine kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom*, Berlin 2009.
- SÜNSKES THOMPSON, Julia, *Aufstände und Protestaktionen im Imperium Romanum – Die severischen Kaiser im Spannungsfeld innenpolitischer Konflikte*, Bonn 1990.
- SWIFT, Louis J., *Forensic Rhetoric in Tertullian's Apologeticum*. In: *Latomus* 27, (1968), 864–877.
- SWIFT, Louis J., *War and Christian Conscience I – The Early Years*. In: ANRW II 23.1, (1979), 835–868.
- SWIFT, Louis J., *The Early Fathers on War and Military Service*, (Message of the Fathers of the Church), Wilmington DEL 1983.
- SWIFT, Louis J., *Early Christian Views on Violence, War, and Peace*. In: Raaflaub, Kurt A. (Hrsg.), *War and Peace in the Ancient World*, (The Ancient World: Comparative Histories), Malden 2007, 279–296.
- SZLEZÁK, Thomas A., s.v. Platon [1]. In: DNP 9, (2000), 1095–1109.
- SZNYCER, Maurice, *La religion punique à Carthage*, In: *Carthage – L'histoire, sa trace et son écho*, (Catalogue de l'exposition, Paris 1995), Paris 1995, 100–117.

- TANASEANU-DÖBLER, Ilinca, Die Origineis des Porphyrios. In: Bähler, Balbina, Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), Origenes der Christ und Origenes der Platoniker, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 129–163.
- TEPPER, Yotam; DI CAMPAGNANO SEGNI, Leah, A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar Othnay (Legio) – Excavations at the Megiddo Prison 2005, Jerusalem 2006.
- THISELTON, Anthony C., The First Epistle to the Corinthians – A Commentary on the Greek Text, (NIGTC), Grand Rapids 2000.
- THOMASSON, Bengt E., Fasti Africani – Senatorische und ritterliche Amtsträger in den römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian, (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom: Serie in 4°), Stockholm 1996.
- TILLEY, Maureen A., North Africa. In: Mitchell, Margaret; Young, Frances M. (Hrsg.), The Cambridge History of Christianity, repr., Cambridge 2008, 381–396.
- TLOKA, Jutta, Griechische Christen – Christliche Griechen: Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 30), Tübingen 2005.
- TOYNBEE, Jocelyn M., Death and Burial in the Roman World, Paperback ed., Baltimore 1996.
- TRÄNKLE, Hermann, Q. Septimius Florens Tertullianus. In: Sallmann, Klaus (Hrsg.), Die Literatur des Umbruchs – Von der römischen zur christlichen Literatur 117 bis 284 n. Chr. (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 4 = HdAW Abt. 8 Bd. 4), München 1997, 438–511.
- TREVETT, Christine, s.v. Montanismus. In: DNP 8, (2000), 386–387.
- TREVETT, Christine, Montanism – Gender Authority and the New Prophecy, first paperb. ed., Cambridge 2003.
- TRIGG, Joseph W., Origen – The Bible and Philosophy in the Third Century, London 1985.
- TRIGG, Joseph W., Origen, (The Early Church Fathers), London, New York 1998.
- TURNER, Cuthbert H., Notes on the Text of Origen's Commentary on I Corinthians. In: JThS O.S. 10, (1909), 270–276.
- ULRICH, Jörg, Die Begegnung von Christen und Heiden im zweiten (und dritten) Jahrhundert. In: Rothschild, Claire K., Schröter, Jens (Hrsg.) The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era, (WUNT 301), Tübingen 2013.
- VAN BERCHEM, Denis, Tertullians „De pallio“ und der Konflikt des Christentums mit dem Imperium Romanum. In: Klein, Richard (Hrsg.), Das frühe Christentum im römischen Staat, (Wege der Forschung 267), 2., unveränd. Aufl., Darmstadt 1982, 106–128.
- VAN DEN BROEK, Roelof, Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert. In: van den Broek, Roelof (Hrsg.), Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 39), Leiden 1996, 181–196.
- VAN DEN BROEK, Roelof, The Christian „School“ of Alexandria in the Second and Third Centuries. In: van den Broek, Roelof (Hrsg.), Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 39), Leiden 1996, 197–205.
- VAN DEN HOEK, Annewies, Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis – An Early Christian Reshaping of a Jewish Model, (Supplements to Vigiliae Christianae 3), Leiden 1988.
- VAN DEN HOEK, Annewies, How Alexandrian was Clement of Alexandria? – Reflections on Clement and his Alexandrian Background. In: Heyl (The Heythrop Journal) 31/2, (1990), 179–194.
- VAN DEN HOEK, Annewies, Techniques of Quotation in Clement of Alexandria – A View of Ancient Literary Working Methods. In: VigChr 50/3 (1996), 223–243.
- VAN DEN HOEK, Annewies, The „Catechetical“ School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. In: HThR 90/1, (1997), 59–87.
- VAN DER VLIET, Joannes, Studia Ecclesiastica: Tertullianus I – Critica et Interpretatoria, Leiden 1891.
- VAN WINDEN, Jacobus C., Idolum and Idololatria in Tertullian. In: VigChr 36/2, (1982), 108–114.
- VANGAARD, Jens H., The Flamen – A Study in the History and Sociology Roman Religion, Kopenhagen 1988.

- VERMASEREN, Maarten J., Mithras – Geschichte eines Kultes, (Urban-Bücher 83), Stuttgart 1965.
- VERMASEREN, Maarten J., Mithriaca I – The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere, Leiden 1971.
- VILLANI, Andrea, Platon und der Platonismus in Origenes' *Contra Celsum*. In: Bäßler, Balbina, Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), Origenes der Christ und Origenes der Platoniker, (SERAPHIM 2), Tübingen 2018, 109–127.
- VITTINGHOFF, Friedrich, Christianus sum – Das „Verbrechen“ von Außenseitern der römischen Gesellschaft. In: *Historia* 33/3, (1984), 331–357.
- VOGT, Hermann J., Origenes als Exeget, hrsg. von Wilhem Geerlings, Paderborn u. a. 1999.
- VOGT, Hermann J., Origenes – Leben und Werke. In: Vagt, Hermann J., Origenes als Exeget, hrsg. von Wilhem Geerlings, Paderborn u. a. 1999, 9–22.
- VOGT, Hermann J., Bemerkungen zur lateinischen Übersetzung des Matthäus-Kommentares von Origenes. In: Vagt, Hermann J., Origenes als Exeget, hrsg. von Wilhem Geerlings, Paderborn u. a. 1999, 91–104.
- VOGT, Hermann J., Das Verhältnis der alten lateinischen Übersetzung (L) zum griechischen Text des Matthäus-Kommentares (Gr). In: Vagt, Hermann J., Origenes als Exeget, hrsg. von Wilhem Geerlings, Paderborn u. a. 1999, 121–134.
- VOGT, Hermann J., Die Exegese des Origenes in *Contra Celsum* – Das neue Interesse an der Eschatologie. In: Vagt, Hermann J., Origenes als Exeget, hrsg. von Wilhem Geerlings, Paderborn u. a. 1999, 143–159.
- VOGT, Hermann J., Origenes – Theologie des Wortes Gottes. In: Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), Theologen der christlichen Antike – Eine Einführung, Darmstadt 2002, 53–66.
- VOGT, Hermann J., s.v. Origenes. In: Döpp, Siegm; Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, hrsg. unter Mitarbeit von Peter Bruns, 3., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2002, 528–536.
- VOGT, Joseph, s.v. Christenverfolgung I (historisch). In: *RAC* 2, (1954), 1159–1208.
- VÖLKER, Walther, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, (TU 57), Berlin 1952.
- VOLP, Ulrich, Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike, (Supplements to Vigiliae Christianae 65), Leiden, Bonn 2002.
- VOLP, Ulrich, Hippolytus. In: *ExpT* 120/11 (2009), 521–529.
- WASZINK, Jan H., Tertullian's Principles and Methods of Exegesis. In: Schoedel, William R.; Wilken, Robert L. (Hrsg.), Early Christian Literature and the Classical Tradition – In Honorem Robert M. Grant, (Théologie Historique 53), Paris 1979, 17–31.
- WATSON, George R., The Roman Soldier, (Aspects of Greek and Roman Life), Ithaca 1969.
- WATTS, Edward Jay, City and School in Late Antique Athens and Alexandria, Berkeley 2006.
- WEBER, Simon, s.v. Gerechtigkeit. In: Horn, Christoph, Müller, Jörn, Söder, Joachim (Hrsg.), Platon Handbuch – Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart, Weimar 2009, 275–284.
- WEBSTER, Graham, The Roman Imperial Army of the First and Second Centuries A.D., Introduction by Hugh Elton, 3. Aufl., Norman 1998.
- WEISS, Alexander, Soziale Elite und Christentum – Studien zu *ordo*-Angehörigen unter den frühen Christen, (Millennium-Studien 52), Berlin/Boston 2015.
- WEISS, Peter, s.v. Donativum. In: *DNP* 3, (1997), 771–772.
- WEISS, Peter, s.v. missio. In: *DNP* 8, (2000), 264–265.
- WENHAM, Gordon J., Numbers – An Introduction and Commentary, (TOTC 4), Leicester 1981.
- WESCH-KLEIN, Gabriele, Soziale Aspekte des römischen Heerwesens in der Kaiserzeit, (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 28), Stuttgart 1998.
- WILHITE, David E., Tertullian the African – An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities, (Millennium-Studien 14), Berlin 2007.
- WILKEN, Robert L., The Christians As the Romans Saw Them, 2. Aufl., New Haven 2003.
- WILLIAMS, Rowan, Origenes/Origenismus. In: *TRE* 25, (1995), 397–420.
- WISSOWA, Georg, Religion und Kultus der Römer, (HdAW 5.4), München 1902.

- WISSOWA, Paul, s.v. arnilustrum. In: RE 1. Reihe, 3. Halbbd., (1895), 1189.
- WITHERINGTON, Ben III., *The Acts of the Apostles – A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 1998.
- WLOSOK, Antonie, *Die Rechtsgrundlage der Christenverfolgungen der ersten drei Jahrhunderte*. In: *Gymnasium* 66, (1959), 14–32.
- WOLFF, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, (ThHK 7), Berlin 1996.
- WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium*, (HNT 5), Tübingen 2008.
- WYRWA, Dietmar, s.v. Clemens von Alexandrien. In: Döpp, Siegm.; Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. unter Mitarbeit von Peter Bruns, 3., vollst. neu bearb. und erw. Aufl., Freiburg i. Br. 2002, 152–154.
- WYRWA, Dietmar, *Religiöses Lernen im zweiten Jahrhundert und die Anfänge der alexandrinischen Katechetenschule*. In: Ego, Beate; Merkel, Helmut (Hrsg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, (WUNT 180), Tübingen 2005, 271–305.
- WYRWA, Dietmar, *Das alexandrinische Christentum: Überblick*. In: Riedeweg, Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018, 924–927.
- WYRWA, Dietmar, Clemens von Alexandrien. In: Riedeweg, Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018, 927–957.
- YARBROUGH, Oliver L., *The Shadow of an Ass – On Reading the Alexamenos Graffiti*, in: Cissé Niang, Aliou, Osiek, Carolyn (Hrsg.), *Text, Image, and Christians in the Graeco-Roman World*, (FS David Lee Balch), Eugene 2012, 239–256.
- YARNOLD, Eduard J., s.v. Taufe III. Alte Kirche. In: TRE 32, (2001), 674–696.
- YODER, John Harold, *War as a Moral Problem in the Early Church – The Historian's Hermeneutical Assumptions*. In: Dyck, Harvey L. (Hrsg.), *The Pacifist Impulse in Historical Perspective*, Toronto 1996, 90–110.
- YODER, John Harold, *The Pacifism of Pre-Constantinian Christianity*. In: Yoder, John Harold; Koontz, Ted; Alexis-Baker, Andy (Hrsg.), *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution*, Grand Rapids 2009, 42–56.
- ZAMBON, Marco, WYRWA, Dietmar, Origenes. In: Riedeweg, Christoph, Horn, Christoph, Wyrwa, Dietmar (Hrsg.), *Die Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, (Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 5/1–3), Basel 2018, 957–997.
- ZEHNPFENNIG, Barbara, Platon, *Politeia* (nach 385 v. Chr.). In: Brouck, Manfred (Hrsg.), *Geschichte des politischen Denkens – Ein Handbuch*, Frankfurt a.M. 2007, 14–30.
- ZEILLER, Jacques, *Institutum Neronianum – Hirngespinnst oder Wirklichkeit?* In: Klein, Richard (Hrsg.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, (Wege der Forschung 267), 2., unveränd. Aufl., Darmstadt 1982, 236–243.
- ZILLING, Henrike Maria, *Tertullian – Untertan Gottes und des Kaisers*, Paderborn 2004.

# Stellenregister

## Abbildungen

### – M[erkelbach]

- 28 152
- 29 152
- 30 152
- 31 152
- 32 152
- 53 159
- 86a 152

### – V[ermaseren]

- 134 158
- 135 158
- 137 158
- 138 B 158
- 138 C 158
- 138 D 158
- 138 F 158
- 187 152
- 188 152
- 191 152
- 193 152
- 194 152
- 397 159
- 398 159
- 407 159
- 510 159
- 511 154, 158
- 839/840 152

## Acta Maximiliani

- 2,4 84
- 2,6 84

## Aristides

- Apol.
- 16,6 141

## Aristoteles

- rhet.
- 1,3 201
- 1,3–8 111, 200
- 1,10–14 46, 111
- 3,19 213

## Arnobius

- nat.
- 1,6 123

## Athenagoras

- leg.
- 1–2 48
- 3 123

- 35 101, 123

- 37 141

## Augustinus

### – Civ. Dei

- 1,7 148
- 2,25 148
- 3,10 148, 238
- 4,15 147f., 238
- 14,28 147
- 15,4 147, 238
- 19,7 147f., 238
- 19,12 147, 238

### – Cura mort.

- 4 130

### – epist.

- 138,4,19 149

## Bibel

### – Altes Testament

- Dan:1–6 73
- Dtn:2,17–24 342
- Dtn:7,2 342
- Dtn:20 239, 241
- Dtn:20,5–7 239
- Dtn:20,10 242
- Dtn:20,14 242
- Dtn:20,17 342
- Dtn:20,19–20 243
- Dtn:21 241
- Dtn:21,10–14 242
- Ex:3,21–22 240
- Ex:4,2 88
- Ex:11,2 240
- Ex:12,35–36 240
- Ex:14,14 284
- Ex:17,5 88
- Ex:20,13 229
- Ex:21,24 301
- Ex:28,12 88
- Gen:37–50 73
- Jes:6,10 343
- Jes:11,1 150
- Jes:28,5 152
- Jos:10 329
- Jos:11,8–20 331
- Lev:11 337
- Lev:19,18 328

- 1. Makk:14,44 88
- Num:13,6 88
- Num:25,1–18 333
- Ps:119,7 344
- Ps:150 234
- Spr:14,27 242
- Neues Testament
- Apg 359
- Apg:10 94, 132
- Apg:15,19–20 101
- Eph:5,3 165
- Eph:6,10–20 98, 112
- Eph:6,11 331
- Eph:6,11–17 231, 295
- Eph:6,17 338
- Gal:3,24 214
- Gal:5 225
- Hebr:4,12 338
- Hebr:8,5 329
- Hebr:10,1 329
- Joh:1,1–18 216
- Joh:6,53 337
- Joh:16,12–13 342
- Joh:18,10 340, 342
- Joh:18,10–11 90
- Kol:1,15–20 216
- Kol:3,5 165
- 1. Kor:5,9–11 325
- 1. Kor:5,11 325
- 1. Kor:6,9–10 325
- 1. Kor:7,20 209 f.
- 1. Kor:8,6 216
- 1. Kor:8,10–11 128
- 1. Kor:10,20–22 128
- 1. Kor:11 225
- 1. Kor:15,52 129
- 2. Kor:3,6 337
- 2. Kor:12,2–4 90
- Lk:1–4,27 321
- Lk:1,32–38 321
- Lk:2,3–7 321
- Lk:2,17–20 321
- Lk:3 216
- Lk:3,7 131
- Lk:3,9–12 322 f.
- Lk:3,10–14 91
- Lk:3,12–14 131
- Lk:3,14 91, 131, 322 f.
- Lk:3,15 322
- Lk:3,15–16 323
- Lk:3,16 323
- Lk:6,27–31 230
- Lk:6,27–35 57
- Lk:6,29 226, 229, 301
- Lk:6,31 214
- Lk:7,1–10 91, 132
- Lk:7,24–28 216
- Lk:10,4 337 f.
- Lk:10,6 121
- Lk:10,25–37 321
- Lk:10,27 214, 328
- Lk:12,8 137
- Lk:12,58–59 321
- Lk:14,12–14 321
- Lk:15,1–10 94
- Lk:15,3–7 321
- Lk:15,11–32 94
- Lk:16,9 94
- Lk:16,13 85 f.
- Lk:17,20–21 321
- Lk:17,33 321
- Lk:19,29–40 321
- Lk:19,41–45 321
- Lk:20,21–26 321
- Lk:20,27–40 321
- Lk:22,35–36 337
- Lk:22,36 337–339, 342
- Lk:22,38 342
- Lk:22,49–51 90
- Lk:22,51 343
- Lk:23,47 132
- Mk:1,6 88
- Mk:6,27 122
- Mk:12,30–31 214
- Mk:12,31 328
- Mk:14,47 90
- Mk:15,39 132
- Mt:3,4 88
- Mt:5,21–48 328
- Mt:5,22–24 69
- Mt:5,28 69
- Mt:5,29 339
- Mt:5,29–30 338
- Mt:5,38–39 301
- Mt:5,38–42 57
- Mt:5,38 ff. 121
- Mt:5,39 229
- Mt:5,39–40 226
- Mt:5,40 94
- Mt:5,43–48 57



- Mt:5,44 328
  - Mt:5,44–45 230
  - Mt:6,24 85 f.
  - Mt:7,7 94
  - Mt:7,12 214
  - Mt:8,5–10 91, 132
  - Mt:10,23 94
  - Mt:10,32 137
  - Mt:11,7–15 216
  - Mt:13,36–22,33 335
  - Mt:16,13–27,66 335
  - Mt:19,12 33, 338 f.
  - Mt:22,37 214
  - Mt:22,39 214, 328
  - Mt:24,31 129
  - Mt:26 347
  - Mt:26,51–52 90, 340
  - Mt:26,51–54 340
  - Mt:26,52 121, 307 f., 333 f., 337, 339, 344 f.
  - Mt:27,54 132
  - Offb.:1,6 313
  - Offb.:2,10–11 113
  - Offb.:5,10 313
  - 1. Petr:1,17–19 213
  - 1. Petr:2,5 313
  - 1. Petr:2,9 313
  - 1. Petr:2,17 283
  - 1. Petr:4,3 213
  - Phil:2,6–11 216
  - Röm:6,19 328
  - Röm:9–11 343
  - Röm:12,19–21 102, 121
  - Röm:13 282
  - Röm:13,1–4 123
  - Röm:13,4 125
  - 1. Thess:4,16 129
  - 1. Tim:2,1–2 295
  - 1. Tim:2,2 141
  - 1. Tim:4,4 62
  - 1. Tim:6,10 165
  - 2. Tim:2,24 121
  - 2. Tim:4,7–8 113
- Cassius Dio
- 59,28,8 (Xiphilinus) 171
  - 72,8,1–10,5 (Xiphilinus) 50
  - 75,2,4–6 109
  - 75,6,1–8,5 45
  - 75,8,3–9,4 46
  - 78,2,1–6 (Xiphilinus) 105
  - 79,14 122
  - 79,26–28 142
- Cicero
- Cluent. 182
  - 139 182
  - 141 182
  - de orat.
  - 1,139 68, 114
  - 1,139–140 68
  - 1,140 92
  - 1,244 92
  - 2,65 114
  - 2,104–113 68
  - 2,106 114
  - 2,107–109 68
  - 2,110 92
  - 2,110–113 92
  - 2,132 68
  - 2,133 114
  - 2,334–340 199
  - Flacc. 183
  - 40 183
  - Font. 183
  - 10 183
  - 12–13 183
  - 17 183
  - inv.
  - 1,8 114
  - 1,8–9 114
  - 1,10–11 68
  - 1,10–19 68
  - 1,11 68
  - 1,12–15 114
  - 1,17–18 92
  - 1,34–77 208
  - 1,78 57, 236
  - 1,78–96 57, 236
  - 1,97–109 213
  - 2,11–154 46, 111
  - 2,14–154 68
  - 2,18,55 87
  - 2,52–56 68
  - 2,62–115 114
  - 2,116–164 92
  - 2,144–147 92
  - 2,145 93
  - 2,145–147 92
  - 2,157–176 111, 200

- off.
  - 1,8,26 237
  - 1,22,74 237
  - 2,16,56 137
  - 2,51 182
  - 3,34–35 238
- part.
  - 9,33–12, 44 68
  - 12,41–44 68
  - 12,44 57, 236
  - 15,52–17,60 213
  - 18,61 114
  - 18,61–39,138 114
  - 18,62 114
  - 18,63 114
  - 19,67 114
  - 24,83–27,97 111, 200
  - 28,98–40,138 46, 111
  - 29,101–103 68
  - 32,110–36, 131 68
  - 36,123–128 68
  - 37,129 114
  - 37,129–130 115
  - 37,129–131 114
  - 38,132–39,138 92
  - 39,137–138 92
  - 39,138 93
- rep.
  - 3,34–35 (Ziegler) / 3,24–26 (Powell) 238
- Clemens Alexandrinus
  - paed. 200, 202, 205, 207, 244 f., 250, 256
    - 1,1 203
    - 1,1,1,1–3,3 205
    - 1,1,1–3 202
    - 1,1,3–4 201
    - 1,2,5,1 216
    - 1,2–7 203
    - 1,3,3 200
    - 1,5,14,3 216
    - 1,5,15,3 216
    - 1,5,24,1–2 216
    - 1,5,24,4 217
    - 1,6,49,2 216
    - 1,7,53,3 216
    - 1,7,54,2 212
    - 1,7,56,1 216
    - 1,7,58,1 216
    - 1,7,60,1 216
    - 1,7,61,2 216
    - 1,7,61,3 216
  - 1,8 204
    - 1,8,65,3 212
    - 1,8,69,3 216
    - 1,8,73,1 216
    - 1,9–2,12 204
    - 1,9,76,2 216
    - 1,9,76,4 216
    - 1,9,77,1 216
    - 1,9,77,2 216
    - 1,9,77,3 216
    - 1,9,77,4 216
    - 1,9,78,1 216
    - 1,9,78,2 216
    - 1,9,78,3 216
    - 1,9,78,4 216
    - 1,9,79,1 216
    - 1,9,80,1 216
    - 1,9,80,2 216
    - 1,9,80,3 216
    - 1,9,81,1 216
    - 1,9,81,2 216
    - 1,9,82,1 216
    - 1,9,84,2 216
    - 1,9,86,1 216
    - 1,9,86,2 216
    - 1,9,87,3 216
    - 1,10,90,1 216
    - 1,10,91,2 216
    - 1,10,91,3 216
    - 1,10,91,4 216
    - 1,10,92,1 216
    - 1,10,92,3 216
    - 1,10,93,1 216
    - 1,10,94,3 216
    - 1,10,95,1 216
    - 1,11,96,1–97,3 214
    - 1,11,96,3 214
    - 1,11,96–97 216
    - 1,11,97,1 214
    - 1,11,97,2–3 214
    - 1,12,98,1 228
    - 1,12,98,1–3 228
    - 1,12,98,3 228
    - 1,12,98,3–4 228
    - 1,12,98,4–99,1 227
    - 2,4,40,1 234
    - 2,4,40–44 234
    - 2,4,41,1 234
    - 2,4,41,3 234
    - 2,4,41,4 234

- 2,4,42,1-3 233
- 2,4,42-44 234
- 2,8,70-76 110, 256
- 2,10,103-115 219
- 2,11,116,1-2 219
- 2,11,116,2 219
- 2,11,116-117 219
- 2,11,117,1 219
- 2,11,117,1-3 218, 245
- 2,11,117,2 207, 219, 223, 244, 252, 254
- 2,11,117,4 220
- 2,12 204
- 2,12,118-129 219
- 2,12,121,5 207, 220
- 3,1-11 204
- 3,10,101 204
- 3,12 204
- 3,12,2 324
- 3,12,13,4-5 229
- 3,12,85,2-3 213
- 3,12,85,4 213, 218
- 3,12,86,1-2 213
- 3,12,87,2 213, 245
- 3,12,87-96 214
- 3,12,88,3 214, 218
- 3,12,89-93 214
- 3,12,91,1-3 212
- 3,12,91,1-4 213, 244
- 3,12,91,2 22, 87, 91, 207, 223, 244 f., 252, 255, 322
- 3,12,91,4 220
- 3,12,94-96 214
- 3,12,97,1 215
- prot. 200, 202 f., 205, 207 f., 216-218, 231, 236, 244, 256
- 1,1-10 202
- 1,9,1-2 216
- 1,9,2 216
- 2,11-5,66 202, 231
- 2,11-10,110 202
- 2,26-39 236
- 2,40-3,45 236
- 3,42 232
- 3,42,1 148, 229, 236
- 3,42,1-9 231 f., 236
- 3,42,2-9 237
- 6,67-10,110 202
- 8,78,1 215
- 8,78,2 216
- 8,79,1 216
- 8,79,2 216
- 8,79,3 216
- 9,82,5 200
- 10,89-92 231
- 10,93-96 201, 209
- 10,95,1 201
- 10,96,2 201
- 10,96,4 201
- 10,97-99 209
- 10,100,1 209
- 10,100,1-101,3 209
- 10,100,4 22, 207, 208, 217, 222 f., 244 f., 252, 255
- 10,108,3-4 201
- 10,108,4 201, 229
- 10,108,4-5 229
- 10,108,5 229
- 11,111-12,123 202
- 11,111-112 231
- 11,113-115 231 f.
- 11,116 210
- 11,116,1 231
- 11,116,2-4 148, 230
- 11,116,3-4 295, 331
- 12,123,2 201
- strom. 204, 224, 246, 256
- 1,1,6,3 206
- 1,1,14,4 206
- 1,1,15,1 206
- 1,11,1-3 197
- 1,11,2 197
- 1,15,1 204, 206
- 1,15,5 207
- 1,22,150,1-29,182,3 239
- 1,23,157,2-4 240
- 1,23,157,4 241 f.
- 1,24,158,1-26,170,4 239
- 1,24,159,5 211
- 2,1,2,2 230
- 2,5,23,4 229
- 2,11,50,2 245
- 2,18,82,1 239
- 2,18,82,1-3 239, 243 f.
- 2,18,82,3 239
- 2,18,83,3-4 208
- 2,18,88,1-89,2 241
- 2,18,91,1 243
- 2,18,95,1 243
- 2,19,97,1-2 245
- 2,20,110,2-3 232

- 3,10,69,3 245
- 4,1,1,1 224
- 4,7,54,1 245
- 4,7,55 224
- 4,7,55,1–4 245
- 4,7,55,4 224
- 4,8,56,1–58,1 224
- 4,8,58,2–4 224
- 4,8,58,3 224
- 4,8,58,4 224
- 4,8,59,1–61,3 223
- 4,8,62,1–3 225
- 4,8,62,3 225
- 4,8,62,4 225
- 4,8,63,1 226
- 4,14,95,1 230
- 4,15,97,1–5 245
- 4,16,100,6 245
- 5,14,126,5 229
- 6,1,3 203
- 6,14,112,2 241
- 6,18,167,3 140
- 7,4,23,4–5 229
- 7,7,42,7 211, 245
- 7,16,95,3 216
- Clemens Romanus/1. Clemens
  - 60,4–61,3 141
- Cyprian
  - ad Demetr.
    - 20 141
  - Ad Donat.
    - 6 122
    - 7 101
  - epist.
    - 39,3 12, 77, 136, 244, 305
    - 44–50 109
    - 80,1 109
  - spect. (= Ps.-Cyprian)
    - 5 101
- Cyrrill von Jerusalem
  - catech.
    - 12,8 84
- Decretum Gelasianum 37
  - 5 37
- Digesten
  - 49,16,13,3 (Aemilius Macer) 133
  - 49,16,5pr. (Menander) 134
  - 49,16,5,1 (Menander) 134
  - 50,6,7 (Paternus) 169
- 49,16,14 (Paulus) 98
- 3,2,2 (Ulpian) 133
- 3,2,2,2 (Ulpian) 133
- 48,20,6 (Ulpian) 122
- 59,2,3,3 (Ulpian) 74
- Diodor
  - 14,33 239
- Diognetbrief
  - 6 141
- Dion Chrysostomos
  - or.
    - 1,11–14 281
    - 2,65–78 145
    - 2,68–70 146
    - 2,70–72 146
    - 3,45–47 281
    - 38,16–19 144
    - 80,3 145
- Dionysius von Halikarnassos
  - ant.
    - 10,18,2 82
    - 11,43,1–6 83
- Epiphanius
  - haer.
    - 64,63 264
- Eusebius
  - hist. eccl.
    - 2,25,1–5 49
    - 4,26,1 52
    - 4,26,9 49
    - 4,27,1 52
    - 5,5,1–6 54
    - 5,5,4 52, 305
    - 5,10,1–11,5 197
    - 6,1,1 259
    - 6,1–39 258
    - 6,2,2 261
    - 6,2,2–6 260
    - 6,2,2–13 259
    - 6,2,7–11 260
    - 6,2,12 261
    - 6,2,12–13 260
    - 6,2,15 260
    - 6,3,2 262
    - 6,3,3 197, 261
    - 6,6 197
    - 6,8,2 336
    - 6,8,4–6 263
    - 6,14,10 263

- 6,19 262
- 6,19,5–10 261
- 6,19,6–7 259
- 6,19,12–14 261f.
- 6,19,15 262
- 6,19,16 320
- 6,19,16–19 263
- 6,21,3–4 263
- 6,23,1–36,4 264
- 6,23,4 263
- 6,32,2 264
- 6,32,3 264
- 6,33 264
- 6,36,1 263, 320
- 6,36,1–2 265, 335
- 6,36,2 266
- 6,37 264
- 6,41,16 305
- 6,41,22–23 305
- 7,11,20 306
- 7,15 157, 306
- 8,1,2 74
- praef. chron.
  - S. 211 (Helm/Treu) 195
  - S. 223 (Karst) 195
- praep. Ev.
  - 2,2,64. 197

#### Florus

- 1,26,3 8

#### Gellius

- 10,15,1–25 296
- 10,15,4 296

#### Herodian

- 2,13,1–12 109
- 2,14,5 106, 109
- 3,4,1–7 45
- 3,6,1–7,8 45
- 3,8,1–3 46
- 3,8,3 106
- 3,8,6–8 46
- 4,4,3 105

#### Herodot

- 3,38 311
- 6,107 239
- 6,109–115 23

#### Hieronymus

- epist.
  - 33 264, 321, 324
  - 107,2 151
- vir. ill. 37
  - 53 37, 40, 42

#### Historia Augusta

- Car.
  - 2,4 105
- Comm.
  - 9,6 153
- Marc. Aur.
  - 11,1 50
  - 24,4 50, 52
- Sept. Sev.
  - 1,1–3 45
  - 6,10 109
  - 12,1–7 46
  - 16,1 45
  - 16,2–4 105
  - 16,5 106
  - 17,5 109

#### Homer

- Il.
  - 2,204–205 281, 311
  - 2,480–483 145
  - 2,872–873 208

#### Ignatius

- Magn.
  - 6 216
- Pol.
  - 3 216

#### Inschriften

- AE
  - 1898, Nr. 108 f. 106
  - 1899, Nr. 60 106
  - 1906, Nr. 8 158
  - 1932, Nr. 57 249
  - 1934, Nr. 245. 52
  - 1955, Nr. 238 254
  - 1969, Nr. 633 254
  - 1998, Nr. 1087. 51
- CBFIR
  - 701 249
  - 753 249
- CIL
  - II:4114 46
  - III:3306 249
  - III:6580 254

- III:6627 253, 255
- III:9908 249
- III:10060 249
- III:10471–10473 46
- VI:1585 50
- VI:2010, b 22 159
- VI:2271 154, 158
- VI:2610 + 32654 250, 307
- VI:2873 250, 307
- VI:8498 307
- VI:32877 250
- VIII:2554 + p. 954 + 18048 106
- VIII:17626 249
- VIII:19493 45
- VIII:26274 58
- X:6104 58
- XIII:6429a 249
- XIV:3604 296
- Gaianus-Inschrift 305, 358
- Graffiti del Palatino 1
  - Nr. 246 (Alexamenos) 160
- IG
  - II, Nr. 1077 105
- ILCV
  - 398 250, 307
  - 2199 250, 307
- ILS
  - 439 45
  - 1140 46
  - 1153 46
  - 1421 46
  - 2304 254
  - 2445 106
  - 2483 255
  - 5920 50
  - 9086 250
  - 9099 106
  - 9100 106
- Leclercq
  - 29 250
- Ramsay, Cities
  - Nr. 651 304
- Iuvenal
  - 8,247 88
  - 14,63 8
  - 16,33 134
- Josephus
  - ant.
    - 4,8,42/299 243

## Justin Martyr

- Apol. I
  - 4 48
  - 9,5 127
  - 17,3 141
  - 45,1 141
  - 55,6 65
- Apol. II
  - 6,1 141
  - 2,16 48
- Dial.
  - 87 216
  - 96,2 48

## Laktanz

- De mort. pers.
  - 3,4 49
- Instit.
  - 6,12 130

## Livius

- 1,19,2 142
- 3,20,3 83
- 3,20,3–6 82
- 22,53,11 120
- 40,42,8 296

## Macrobius

- Sat.
  - 7,7,5 129

## Marcus Aurelius

- Ad se ipsum.
  - 11,3 50

## Melito von Sardes

- apud Euseb. hist. eccl. 4,26,9 49

## Minucius Felix

- 8,4 127
- 9,5 123
- 29,6–7 65
- 30,1–6 123
- 30,6 101
- 30,6–7 123
- 31,6 72, 76
- 34,10 129
- 37,11–12 101
- 38,1 62
- 38,2–4 110

## Münzen

- BMC
  - V<sub>2</sub> p.346 Nr. 846 106

- RIC
  - IV 88 106
  - IV 158 106
  - IV<sub>1</sub> p. 283 Nr. 430 A 106
- Musonius Rufus
  - Diatr.
    - 19 221
- Nepos
  - Milt.
    - 5,1–5 239
  - Thras.
    - 2,1–5 239
- Origenes
  - Cels. 259, 262, 265, 324–326, 330, 335, 345, 348–350, 355
    - praef. 1 266
    - praef. 1–3 273
    - praef. 2 274
    - praef. 3–4 266, 275
    - praef. 6 275
    - 1,1 288
    - 1,2 271
    - 1,14 271, 287
    - 1,14–16 271
    - 1,15 271
    - 1,21 271
    - 1,28–2,79 269
    - 2,2 342
    - 2,30 275, 291, 300, 302 f., 318, 348
    - 3,1 266
    - 3,1–5,65 269
    - 3,7 123, 303
    - 3,7–8 301, 318
    - 3,15 275
    - 3,44 272
    - 3,50 272
    - 3,52 272
    - 3,55 272
    - 3,59 272
    - 4,1 266, 275
    - 4,71–5,2 299
    - 4,81 299
    - 4,82 298, 299, 303
    - 4,82–83 275, 298
    - 4,83 300
    - 5,1 266, 275
    - 5,25 271, 279 f., 287
    - 5,34 271, 279, 287 f., 311
  - 5,41 279 f., 287, 271
  - 5,47 343
  - 6,1 266
  - 6,1–8,75 269
  - 6,69 301
  - 7,1 266
  - 7,2 301
  - 7,9 293
  - 7,18 301
  - 7,18–26 301
  - 7,19–26 301
  - 7,26 275, 291, 297, 300, 303, 315, 318, 327, 330, 342, 348
  - 7,53 277
  - 7,53–8,75 269, 287
  - 7,62 276 f., 310
  - 7,62–66 278
  - 7,67–8,63 278
  - 7,68 271, 278 f., 302
  - 7,70 279
  - 8,2 271 f., 278 f.
  - 8,3–6 279
  - 8,17 278
  - 8,33 278 f.
  - 8,35 271, 278
  - 8,35–43 279
  - 8,44 275
  - 8,56 278
  - 8,57 279
  - 8,57–58 271, 278
  - 8,63 271 f., 280, 310
  - 8,64 281
  - 8,65 282, 310, 312, 343
  - 8,65–67 317
  - 8,66–67 271, 278, 282
  - 8,67 281 f.
  - 8,67–68 271, 281
  - 8,68 283, 290, 311
  - 8,68–69 272
  - 8,68–75 60, 272
  - 8,69 267, 282 f.
  - 8,69–72 284
  - 8,69–75 308, 310
  - 8,70 275
  - 8,71 267
  - 8,72 272
  - 8,73 25, 60, 141, 148, 264, 273, 290, 331, 356
  - 8,73–74 27, 275, 291, 326, 330, 334, 349 f.



- 8,75 72, 76, 294, 304, 312
- 8,76 266, 270
- comm. in epist. ad .Rom.
- 8,12 343
- comm. in Joh.
- 32,2 320 f.
- comm. in Mt. 325, 333, 335, 349
- 10–17 335
- 10,21 302
- 13,29 320 f.
- 15,1–2 336
- 15,4 337 f.
- 15,5 338
- 17,32 343
- Frg. 537 (Klostermann) 308, 339, 345
- comm. ser. in Mt. 346
- 101 347
- 101–102 92, 340
- 102 307, 345–348, 350
- 103 343
- hom. in Jos. 327
- praef. 327
- 1,1–4 327
- 1,3 327
- 8,2 330
- 11,6 328
- 11,6–12,1 328
- 11–12 335
- 11,16 328
- 12 praef. 329
- 12,1 328
- 15,1 328, 331
- hom. in Lc.
- praef. 321
- 1–33 321
- 4,6 324
- 21,3 324
- 23 319
- 23,2 322
- 23,5 324
- 23,5–14 216
- 23,9 322 f.
- 24 322 f.
- 27,1 323 f.
- 34–39 321
- hom. in Lev.
- 7,5 337
- hom. in Mt.
- 15,1–2 92
- hom. in Num. 328, 332
- 20,5 92, 332, 342
- Korintherauslegung 324, 350, 355
- § 26 (Jenkins) 325
- § 27 (Jenkins) 325
- Orpheus
- Frg.
- 245,11–12 [Kern] 229
- Ovid
- Trist.
- 5,631 f. 88
- Papyri
- BGU
- IV 1083 253
- ChLA
- V 283 253
- X 410 253
- X 422 253
- X 426 253
- X 456 + XI 468 253
- P. Giss.
- 48 261
- P. Mich.
- III 162 253
- P. Oxy.
- XII 2349 255
- XIV 1651,13 170
- XX 2286,2 170
- XXXVI ,2794,4 170
- XXXVI 2797,2 170
- P. *petaus*
- XXXVII 4 170
- SB
- I 4639 261
- VI 9409,3 170
- VI 9393 261
- Passio perpetuae et felicitatis 38 f.
- Philo
- spec. leg.
- 4,226–229 243
- virt.
- 109 242
- Plato
- leg.
- 1,628c 145, 229
- 7,804d-806c 225
- rep.
- 2,371a-373d 314
- 2,373d-4,427c 314

- 3,412b-414b 314
- 4,435a-436a 314
- 4,435b 314
- 5,473b-6,504a 314
- Plinius d. Ä.
- n.h.
- 5,1 58
- 33,39 88
- Plinius d. J.
- epist.
- 10,5–7 254
- 10,10 254
- 10,52 83
- 10,52–53 139
- 10,96,2 48
- 10,96,9 7, 58
- 10,97 48
- 10,102–103 139
- paneg.
- 25,2 106
- Plutarch
- Camil.
- 41 296
- Phoc.
- 4,2 221
- Polybios
- 6,21,1–3 82
- Polykarp
- Phil.
- 12,3 141
- Porphyrius
- abst.
- 2,27 41
- adv. Christ.
- frg. 39 Harnack / frg. 6F Becker 259–261
- vit. Plot.
- 3,6–21 259
- Ps.-Cyprian
- spect.
- 5 101
- Qunitillian
- inst.
- 3,3,5–6 114
- 3,3,5–18 114
- 3,3,8 114
- 3,3,12–16 114
- 3,4 46
- 3,4,15 111, 200
- 3,5,5–18 114
- 3,6,1–104 68
- 3,66–72 92
- 4,15 46
- 5,1–12 208
- 5,12,1–23 57, 236
- 6,1 213
- 7,1–28 46, 200
- 7,2–10 68
- 7,3,1 68
- 7,3,1–36 68
- 7,4,1–44 114
- 7,5,1–9,14 92
- 7,7,1–10 92
- 7,7,2–3 92
- 8,1–76 111
- 9,1–10,28 111
- Seneca
- benef.
- 3,25 122
- epist.
- 73,4 175
- 94 143
- 94,61–66 143
- 95,30–31 143, 237
- 95,35 83
- ira
- 1,18,4 122
- Sextus Empiricus
- P.H.
- 3,208 41
- 3,221 41
- Sueton
- Cal.
- 40–41 171
- Claud.
- 42,2 83, 129
- Domit.
- 3 49
- 10–16 49
- 22 49
- Nero
- 6 49
- 7 49, 106
- 16,2 49
- 20–38 49
- 40 49
- 46,4 139

Tacitus

– ann.

- 1,23 88
- 3,32 43
- 3,35 43
- 12,41 106
- 13,25 49
- 13,47 49
- 14,1–10 49
- 14,11 106
- 14,48–60 49
- 15,44 57
- 15,44, 2–5 49
- 15,50 49
- 15,60 49
- 15,69–71 49
- 16,6 129
- 16,22,1 139

– hist.

- 1,46 142
- 1,55 83, 139
- 2,56 142
- 3,24,4 134
- 3,76 142
- 3,81,1 143
- 4,58 83

Tertullian

– adv. lud. 185

- 7 140

– adv. Marc.

- 3,18,1 79
- 4,9,6 123
- 4,16 75
- 5,6,6 130

– adv. Prax. 185

- 8,2 79
- 26,9 137

– anim.

- 9,8 90
- 15,4 89
- 32–33 125
- 33 124
- 33,5 124, 129
- 33,6 125
- 53,4 129
- 56 125
- 56,2 125
- 56,4 125
- 56,8 125 f.

- Apol. 23, 35, 43–45, 67, 103 f., 106, 135 f.,  
164, 167, 173 f., 176–179, 184–188, 190–  
192, 202, 209, 305, 309, 358

- 1,1 47
- 1–3 48
- 1,7 58
- 2,8 127
- 4 49
- 4,3–4 48
- 4,3–6,11 48
- 4,4 49, 187
- 5,3 49
- 5,4 49
- 5,5 49
- 5,5–6 47
- 5,5–7 49
- 5,6 35, 59, 63, 66, 191
- 7,1 43, 123
- 7–45 57
- 8,1–9 123
- 9 123
- 9,2 40–42
- 9,8 123
- 10–27 64
- 15,4–6 101, 166
- 16 64
- 16,1–5 65
- 16,8 64, 84 f., 128, 186, 188
- 17–27 64
- 18,3 130
- 20 123
- 21,10–14 186
- 24,3 63
- 29,2 127
- 30,1–7 141
- 30,4 141, 186
- 32 186, 281
- 32,2 164
- 33,1–2 141
- 35,9 46, 56
- 35,11 46
- 35–38 57
- 37 57, 60
- 37,1–3 57
- 37,3 57
- 37,4 63, 72, 95, 185, 192
- 37,4–5 56, 64, 305
- 37,4–7 35
- 37,5 179
- 37,6–7 59

- 37,8 57
- 37,10 57, 59
- 38,1 187
- 38,3 174, 186
- 38,4 101, 166, 186
- 39,2 141
- 40,1 62
- 40-43 61
- 42 60, 62, 167
- 42,1-3 60, 61, 305
- 42,3 35
- 42,4-7 186
- 42,6 110
- 45,5 137
- 46,3 187
- 46,13 76, 174, 186 f.
- 47,9-10 185
- coron. 23, 35, 43-45, 63-65, 67, 77 f., 96,  
104, 176-179, 184-188, 190-193, 203, 215,  
250, 256, 309, 344, 354-356, 358
- 1 106, 108 f., 110, 114, 135 f., 153 f.
- 1,1 105 f., 154
- 1,1-3 98, 112
- 1,1-6 112
- 1,2 97, 108, 110, 112, 153, 160
- 1,3 98, 112, 128
- 1,3-4 97
- 1,4 44, 97, 104 f., 112, 160, 295, 331
- 1-4 112
- 1,4-5 104, 112
- 1,5 44, 106 f.
- 1,5-6 112
- 1,6 111-113
- 1,6-7,2 112
- 2-4 112 f.
- 2-6 112, 115
- 2-10 112
- 3,2 128
- 3,4 84, 127
- 5-6 112 f.
- 5-10 112
- 6,3 101, 105
- 7 113
- 7,1 111
- 7,1-2 112 f.
- 7,3-10,8 112
- 7,3-10,10 112
- 7,3-14,4 112
- 7,8-10 112
- 7-10 112 f.
- 10,8 97, 112
- 11 23, 25, 35, 54, 77, 110 f., 115 f., 119,  
120 f., 126, 132, 161, 163, 165-167, 169, 178,  
186, 189, 212
- 11,1 118-120, 138
- 11,1-3 119, 135
- 11,1-7 115
- 11,1-12,1 110
- 11,1-14,4 112
- 11,2 102, 120, 122, 126, 249
- 11,3 83-85, 120, 127 f., 232
- 11,4 77, 129, 130-132, 136, 212, 215, 244,  
322
- 11,5 134, 137
- 11,5-7 135 f.
- 11,6 137 f.
- 11,7 118, 135, 138 f., 161
- 11-12 112
- 11-14 112 f.
- 11-15 112
- 12 113, 139
- 12,2 139
- 12,3 139 f.
- 12,4 140, 142, 237
- 12-15 139
- 13 149, 186
- 13,1 72
- 13,1-2 149
- 13,1-4 138
- 13,3-4 149
- 13,4 149
- 13,5-6 150
- 13,6 186
- 13,7 113, 150
- 13,8-9 150
- 13-14 112, 149
- 14 113
- 14,1-2 150
- 14,3 113, 150
- 14,3-15,3 150
- 14,3-15,4 112
- 15 112 f., 151
- 15,2 150
- 15,3 85, 151 f., 160
- 15,3-4 85
- 15,4 152, 155 f.
- fug. 134
- 6,1-11 94
- 7,1 137
- 12-14 171

- 13,2-4 94
- 13,3 94, 169
- 13,5 171
- 13,5-6 168, 250
- Herm.
- 8,3 185
- idol. 7, 15, 23, 26, 35, 43-45, 63, 66, 135, 137 f., 159, 162, 164, 166, 176-179, 185-188, 190-192, 215, 346, 354 f., 359
- 1,1 69
- 1,1-3 101
- 1,2-5 69
- 2,2 69
- 2,3-4 69
- 3,4 69, 89
- 4 87, 183
- 4-5 89, 93
- 4-7 87
- 5 87
- 6 87, 183
- 6,1 85
- 8 183
- 8,2-5 163
- 8,5 184
- 11 97, 166, 183
- 11,1 166
- 11,2 166
- 11,3-4 101, 163, 184
- 11,4-5 101
- 11,5 100, 102, 123
- 11,6-7 101
- 11,7 128
- 12,1 85
- 13,1 186
- 13,6 137
- 13-15 183
- 15 110, 184
- 15,8 153, 164
- 16 183
- 17 72
- 17,1 71, 73, 86, 89
- 17,2 71-73, 79 f., 87, 96, 193
- 17,2-3 73
- 17,2-18 79 f.
- 17,2-19,2 186
- 17,3 71, 74, 122, 133
- 17-18 71 f., 87, 96 f., 98, 149, 174
- 17-19 138
- 18 89, 91, 94, 96
- 18,1 74, 149
- 18,1-3 75
- 18,1-4 72, 96
- 18,1-9 75
- 18,3 75
- 18,3-4 75
- 18,4 79
- 18,4-5 75
- 18,5-7 72, 76, 96
- 18,7 75 f.
- 18,7-8 75
- 18,8 75 f.
- 18,8-9 72
- 18,9 76
- 19 23, 35, 54, 70-72, 77, 80, 84, 91, 97, 102 f., 119 f., 123, 126, 131 f., 136, 149, 163, 165, 167 f., 178, 186, 192, 212, 322, 324
- 19,1 71, 73, 77 f., 80, 86, 135, 174, 192, 244
- 19,1-3 70
- 19,2 71, 79, 85-87, 96, 119 f., 129 f., 232, 240, 334
- 19,2-3 82, 87, 91
- 19,3 72, 87, 90 f., 94, 96 f., 100, 103, 112, 131, 215, 322, 334
- 24,3 67, 85
- mart.
- 3,1 82
- nat. 185
- 1,7,9 49
- orat. 186
- 5 187
- pall. 172, 176
- 5,4 172, 187
- pat.
- 2 102
- 3 102
- 3,7-8 102
- 4 102
- 5 101, 103
- 5,21 102
- 7 165
- 7,1 165
- 7,2 165
- 7,5 165
- 7,8 166
- 7,11-13 30, 164
- 7,12 167 f.
- 12,4-5 97
- 13-15 134

- praescr.
  - 7 185
  - 8,1–6 94
  - 8,16 94
  - 36,5 84
  - 40,4 84, 152, 154 f.
  - 63,4 154
- pud.
  - 7,1–20 94
  - 7,15 101
  - 8,1–12 94
  - 12 126
  - 12,4 126
  - 12,4–10 97
- resurr.
  - 1,1 129
  - 1,3 129
  - 8,3 84
  - 16 103
  - 16,3–4 100
  - 16,7–8 100
- Scap. 176, 185
  - 4,6–7 72
  - 4,7 54
  - 4,8 134
  - 5,2 72
- scorp.
  - 4,5 82
  - 9,8 137
  - 10,4 137

- 12–14 124
- 14 123
- 14,1–2 123
- 14,2–3 124
- spect. 63, 105, 186
  - 2 122
  - 5,8 184
  - 12 101
  - 15 183
  - 15,8 183
  - 18,3 110
  - 19 101
  - 24,4 82
- test. anim. 185
- uxor.
  - 1,3 134

## Theophilus

- ad Aut.
  - 1,11 141

## Traditio Apostolica 9, 12, 25, 358

- 16 25 f., 72, 76, 101, 123, 136

## Vegetius

- mil.
  - 2,5 83

## Xenophon

- hell.
  - 2,4,5–7 239

# Antike Orts- und Personennamen

- Aaron 70, 87–89  
Abgar IX. von Edessa 304  
Aemilius Macer (Jurist) 133  
Ägypten 170, 195, 240, 251–255, 284, 305, 358  
Albinus, Clodius D. 45  
Alexamenos 160  
Alexander d. Gr. 143  
Alexander Severus 173, 251, 263  
Alexander (von Jerusalem) 195, 263  
Alexandria 7, 193, 195, 197–199, 203, 210, 241–255, 261, 263, 268, 304–307, 351, 354, 358  
Ambrosius von Alexandria 266, 273 f.  
Ambrosius von Mailand 320 f.  
Amos 216  
Antiochia 263, 307  
Apollinaris von Hierapolis 52–55, 305  
Aquila, Tib. Claudius Subatianus 261  
Arabia/Arabien 251, 263 f., 307  
Archelaus 159  
Athen 5, 221, 239, 263 f., 300, 302, 306 f., 328  
Augustus 140, 142, 300, 302  
  
Bassinus, M. Aurelius 159  
  
Caesar, C. Iulius 143  
Capua 152  
Caracalla 74, 105 f., 154, 158, 189, 251, 253  
Carpus, M. Aurelius 159  
Cäsarea (Kappadokien) 195, 264  
Cäsarea (Maritima) 94, 157, 258, 263–265, 306, 319 f., 327, 332, 336, 358  
Cassius, C. Avidius 52 f., 56  
Celerinus 78  
Claudius Iulianus 261  
Commodus 50, 53, 153, 158 f., 285  
Corbulo, Cn. Domitius 251  
Cornelius von Rom 109  
Cornelius (Zenturio) 94, 132, 359 f.  
Cyrenaica 253  
  
Daniel 73, 75 f.  
David 150, 216  
Decius 48, 274 f., 305, 339  
Demetrius von Alexandria 260, 263, 351  
  
Didymus 306  
Dionysius von Alexandria 305  
Dometius 306  
Domitian 49, 139  
  
Egnatius 78  
Elagabal 173  
Ephesus 264, 307  
  
Firmilian von Cäsarea (Kappadokien) 264  
  
Gaianus 306, 359  
Germanien/Germanen 47, 50–52, 267  
Geta 105 f., 154  
Griechenland 140, 263, 304  
  
Hadrianswall 152  
Hauptmann von Kapernaum 91, 94, 131  
Hesekiel 216  
Hierapolis 52, 54, 305  
Hosea 216  
  
Isai/lesse 150  
  
Jeremia 216  
Jerusalem 195, 263, 302  
Jesaja 216  
Jesus (von Nazareth) / Christus 10, 69 f., 72, 75 f., 78, 83–85, 90–92, 94, 96, 102 f., 113, 115 f., 119–121, 127–130, 132, 137, 140, 150 f., 162, 165, 168, 204, 209, 211–217, 224, 226, 228, 230–232, 24, 245, 269, 273, 279, 285, 293, 300 f., 317, 319, 323, 328–334, 338–348, 355  
Johannes d. Täufer 70, 88, 91, 116, 131, 212, 215–217, 220, 246, 322–324  
Joseph 73, 75  
Josua/Jesus Nave 70, 88 f., 327–330, 332  
Judäa 140  
Julia Maesa 173  
Julia Mamea 263  
  
Kapernaum 91, 94, 132  
Karthago 7, 36 f., 39, 42, 45, 64, 72, 76–78, 80–82, 107 f., 109, 111, 137, 158, 167, 187, 189, 192 f., 354  
Kleinasien 52, 54, 253, 304 f.



- Laetus, Q. Maecius 261  
 Lambaesis 81, 107, 158  
 Laurentinus 78  
 Leonides 259  
 Lucius Verus 251
- Malchus 102, 342f.  
 Marathon 239  
 Marcellus 98  
 Marcus Aurelius 47, 50–54, 72, 159, 267, 285  
 Marinus 156f., 158, 160, 306  
 Marius, C. 143  
 Maximianus, M. Valerius 158  
 Maximilianus 84  
 Megiddo 306f.  
 Melitene 53, 305, 358  
 Menander (Jurist) 134  
 Miltiades 238  
 Mose 70, 87–89, 214, 216, 239f., 271, 284, 301, 329, 343
- Nero 49, 143  
 Niger, C. Pescennius 45  
 Nikopolis 252, 254
- Palästina 263, 304  
 Paternus (Jurist) 169  
 Paulus 90, 124, 128, 165, 207, 209f., 214, 216, 225, 318, 324, 343  
 Paulus (Jurist) 98  
 Paulus von Concordia 42
- Petrus 70f., 88, 90–92, 94–96, 116, 124, 132, 213, 334, 340, 342f.  
 Phokion 221  
 Phönizien 253  
 Pompeius, Cn. 143  
 Priscianus, A. Caecidius 159  
 Prosenes, M. Aurelius 307
- Rom 7, 105–110, 158–160, 172–174, 192f., 263f., 268, 274, 296, 302, 305, 307  
 römisches Nordafrika/Africa (proconsularis)/  
 Numidia 36, 39–43, 45, 58f., 81, 107, 109, 158, 189, 192f., 253, 305
- Salomo 216  
 Septimius Severus 45, 74, 105, 109, 153f., 158f., 178, 188f., 192f., 249, 251, 261  
 Severus, Cn. Pinarius 296  
 Syrien 253, 293, 304
- Theoctistus von Cäsarea (Maritima) 263  
 Thrasybulos 239  
 Tiberius 40–43  
 Trajan 48, 139, 145, 251, 254
- Ulpian (Jurist) 75, 122, 133
- Valerian 109, 305  
 Vespasian 139  
 Vindovala 152

# Moderne Personennamen

- Adams, Edward 306  
Aland, Barbara 328  
Albert, Sigrid 238  
Alexis-Baker, Andy 8  
Alföldy, Géza 72, 74, 79, 81, 105, 252  
Alkier, Stefan 6  
Alston, Richard 248 f., 251, 252–254  
Altaner, Berthold 36, 44, 99, 104, 106 123 f.,  
165, 168, 200, 202, 204  
Andresen, Carl 266, 271, 280, 287  
Ankersdorfer, Hans 14, 65, 85 f.  
Arbesmann, Rudolf 127  
Aris, Marco-Aeilko 36 f., 40 f.  
Armstrong, Arthur H. 224, 261  
Ashby, T. 159  
Athanassiadi, Polymnia 271
- Bäbler, Balbina 257–260, 262  
Baehrens, Wilhelm A. 327, 332  
Bähnk, Wiebke 44, 104, 106, 124, 135, 190  
Baillie Reynolds, P.K. 159  
Bainton, Ronald 1 f., 9, 19 f., 22, 24, 28–32,  
55, 58, 77, 94, 97, 101, 122 f., 134, 142,  
169–171, 179–180, 196, 210 f., 216, 222–  
224, 226, 228 f., 230 f., 234, 240, 244,  
247–250, 290–293, 300, 304, 307 f., 312,  
326 f., 331  
Baltes, Matthias 261 f., 266 f., 271, 278, 314  
Barbieri, Jr., William A. 147, 238  
Bardy, Gustave 198, 260  
Barnes, Jonathan 266  
Barnes, Timothy D. 36–39, 41–47, 59, 67,  
69, 78, 85, 96 f., 99, 104–106, 124, 134,  
138, 165, 168, 172 f., 261  
Barrett, Charles Kingsley 95, 101  
Barta, Gábor 51–53  
Barth, Heinz-Lothar 2, 9, 30, 52–55, 59, 83,  
91, 97, 135, 169, 176, 191  
Barthold, Claudia 262, 265–275, 278, 281–  
283, 285–289, 291, 294, 297, 299, 312  
Bartsch, Shadi 143  
Baus, Karl 110, 121  
Bayet, Jean 104 f., 110, 112, 118, 154, 160  
Beard, Mary 296  
Becker, Carl 35, 40 f., 44–49, 54, 57 f.  
Becker, Matthias 259, 261 f.  
Beckmann, Martin 50
- Bellen, Heinz 105, 274  
Bendlin, Andreas 296  
Benko, Stephen 48  
Bernhardt, Rainer 220 f.  
Berve, Helmut 106  
Beskow, Per 155  
Bianchi, Ugo 155, 159  
Bigelmair, Andreas 16, 18, 32, 104, 132, 167,  
176, 178, 196, 207, 210 f., 216, 218, 222,  
255, 272, 274, 291, 302  
Bingham, Sandra 107–109, 122, 160  
Birley, Anthony R. 45 f., 50, 52 f., 105, 263  
Birley, Eric 14, 79, 85, 140, 151  
Birt, Theodor 70, 90  
Blasi, Anthony J. 7  
Bleckmann, Bruno 275  
Bleicken, Jochen 72, 74  
Bock, Darrell L. 95, 131  
Bockmuehl, Markus 26  
Böhm, Hertha 35, 44, 67, 73, 79, 82, 88, 90  
Bonnet, Corinne 155  
Borret, Marcel 265, 267–270, 273, 282, 285–  
287, 291, 294, 303  
Botermann, Helga 238  
Bovon, François 131  
Brachtendorf, Johannes 147–149  
Branacacci, Aldo 144  
Brandt, Theodor 69  
Braun, René 37, 41–44, 67, 79 f., 99, 104,  
106, 124, 165, 168  
Bray, Gerald Lewis 39  
Breeze, David J. 170, 249  
Bremmer, Jan N. 38, 39  
Brennecke, Hanns Christof 1 f., 9, 12 f., 16,  
27–29, 31 f., 36 f., 39 f., 52–55, 71, 74, 80,  
82, 85–87, 89, 94, 97 f., 108, 110, 121,  
132, 136, 157, 161, 163, 175, 177 f., 191, 210,  
217 f., 222, 252, 255, 291, 293–295, 298–  
300, 304–306, 310 f., 313, 316, 319, 350,  
353  
Brisson, Luc 314  
Brockner, Manfred 314  
Broughton, T.R.S. 58  
Brown, Shelby 42  
Bruce, F.F. 95, 101  
Bühler, Winfried 42  
Bulhart, Vinzenz 165, 169

- Burkhardt, Helmut 26  
 Busch, Alexandra W. 108, 159  
 Butler, Rex D. 39  
 Butterweck, Christel 105, 107, 110, 153, 168
- Cadoux, John C. 2, 8f., 13, 16, 18–20, 22, 24, 28–32, 58, 77, 86, 89, 97, 118, 130, 133, 134, 174, 176, 179f., 192, 196, 207, 210f., 216, 218, 222–224, 228, 234, 239, 241, 243, 247, 249, 250f., 283, 288, 290–292, 298–300, 303–305, 307–309, 312, 316f., 319, 327, 350  
 Campbell, John B. 159  
 Campenhausen, Hans von 1, 9, 20f., 25, 31–33, 36, 39–41, 55, 75, 82, 86f., 89, 94, 97, 121, 141, 198, 201, 203, 210f., 223, 233, 246, 255, 258–260, 273, 290f., 293, 298f., 303f., 309, 313, 315f., 320, 336, 350, 351  
 Canto-Sperber, Monique 314  
 Caspary, Gerard E. 290f., 298, 300, 304, 307, 316–318, 332–334, 336–339, 342–348, 354  
 Chadwick, Henry 37, 39, 74, 198, 224, 256, 258, 260–262, 264–269, 271–274, 282, 285–287, 291, 294, 296f., 328  
 Charles-Picard, Gilbert 42f.  
 Christ, Karl 45, 105, 109, 274  
 Cissé Niang, Aliou 160  
 Clarke, Martin L. 38  
 Clauss, Manfred 14, 65, 82f., 85f., 98, 107f., 122, 135, 140, 151–158, 160, 162, 195, 252–254  
 Cloud, Duncan 142  
 Coarelli, Filippo 159  
 Connolly, Joy 38  
 Cook, John G. 48, 160, 267, 287, 293, 310  
 Corbier, Mireille 106  
 Coxé, Cleveland 204  
 Crouzel, Henri 257–261, 263–266, 274, 306, 320, 324, 327, 330, 332, 335–337  
 Cumont, Franz 154
- Dassmann, Ernst 93  
 Davies, Roy W. 248  
 Dawson, Doyné 9, 141f., 237f.  
 Dekkers, Dom E. 35, 42, 44, 57, 70, 90  
 Delgado, Mariano 270  
 Delia, Diana 195  
 Di Campagnano Segni, Leah 306
- Dietze-Mager, Gertrud 253–255  
 Dillon, John T. 143, 220  
 Dingel, Joachim 143  
 Dise, Robert L. 170  
 Dobson, Brian 79, 81, 107, 169f., 249, 252  
 Dölger, Franz Josef 82–84, 154  
 Domaszewski, Alfred von 14, 51, 65, 84–86, 104, 108, 139, 151, 169f., 249  
 Donaldson, James 30, 204  
 Döpp, Siegmund 12, 36f., 52, 195, 258, 320f.  
 Dörrie, Heinrich 261, 314  
 Drexhage, Hans-Joachim 60, 62, 64, 167  
 Duhaime, Jean 7  
 Dunn, Geoffrey D. 36–39, 95f., 124, 181, 184  
 Durry, Marcel 107–109  
 Durst, Michael 72  
 Dyck, Harvey L. 9
- Eck, Werner 6, 72–74, 79, 81, 252, 272, 294f.  
 Eckert, Günter 46–48, 57, 64  
 Eder, Walter 82, 140  
 Edwards, Catherine 143  
 Edwards, Mark 259, 261, 265  
 Ego, Beate 67  
 Eibl, Kordula 249  
 Eigler, Ulrich 320  
 Elßner, Thomas R. 327–332  
 Emmenegger-Sieber, Gregor 270, 272f., 311  
 Engberg, Jakob 38, 260f., 266, 273, 275  
 Engemann, Josef 104, 110f., 154  
 Enßlin, W. 108  
 Eppstein, John 211  
 Erdkamp, Paul 14  
 Evans, Ernest 100, 129, 187  
 Evans, R.F. 54f., 59f., 63, 178f., 183, 185, 187, 190  
 Evers, Alexander 36
- Ferguson, Everett 36–39, 41, 67, 82, 128, 202f.  
 Ferrari, Franco 271  
 Feulner, Rüdiger 195–197, 200–206, 214–216, 231  
 Fiebiger, Otto 106  
 Fiedrowicz, Michael 59, 239, 262, 265–275, 278, 281–283, 285–289, 291, 294, 297, 299, 312  
 Fiensy, David A. 7, 101, 166, 209  
 Flach, Dieter 48  
 Fluß, Max 105

- Fontaine, Jacques 16, 22, 35, 44, 83, 98, 104 – 107, 112–113, 118, 119–122, 127–135, 137–140, 149, 151–153, 156, 180 f.
- Formisano, Marco 38 f.
- Foster, Paul 328
- Fowden, Garth 50 f.
- Fowler, Kimberley 160
- France, R.T. 328
- Franchi de'Cavalieri, P. 107 f., 110, 120 f., 122, 128, 136 f.
- Franke, Thomas 105
- Frede, Michael 265–275, 278
- Fredouille, Jean Claude 44, 99, 104, 106 f., 110, 112–115, 118, 123 f., 190
- Freud, William H. 7, 37, 39, 41, 107, 193, 257, 261, 267, 270
- Freudenberger, Rudolf 25, 32, 44, 54 f., 79 f., 87, 94, 97, 103–108, 151–154, 156 f., 159–160, 173, 177 f., 272
- Früchtel, Ludwig 204
- Fuhrmann, Christopher J. 107, 127, 142, 168–171, 217, 248
- Fuhrmann, Manfred 38, 46, 57, 68, 92 f., 107, 111, 114, 200, 213, 236
- Fürst, Alfons 199 f., 258–261, 264–267, 270, 274, 281, 287, 289, 291, 320 f., 336
- Gaca, Kathy L. 242
- Galsterer, Hartmut 172
- Geerlings, Wilhelm 12, 25 f., 32, 36 f., 52, 71, 79 f., 147 f., 163, 177 f., 195 f., 258, 264, 290 f., 297 f., 303, 312, 315, 318, 320 f.
- Gemeinhardt, Peter 38, 259
- Georges, Tobias 35, 37, 41–48, 50, 54, 57–59, 61–64, 127, 174, 178, 184 f. 186, 190
- Gero, Stephen 23, 55, 58, 63, 82, 84, 86, 89, 94, 107, 111, 120, 132, 134, 140, 162 f., 173, 177 f.
- Gerstacker, Andreas 7, 36, 66, 86, 95, 101, 137 f., 166, 183 f., 359
- Gilliam, James F. 14, 86
- Gladigow, Burkhard 98
- Goehring, James F. 4
- Goodman, Martin 265
- Gordon, Richard L. 151, 158
- Graf, Friedrich Wilhelm 36, 258
- Grant, Robert M. 4, 7, 51–54, 93, 101, 142, 147, 166, 197, 209, 243, 258, 260 f., 263
- Greschat, Katharina 328
- Griebel, Johannes 50
- Griffin, Miriam 266
- Günther, Sven 171
- Gutsfeld, Andreas 108
- Guyot, Peter 55, 58, 72–74, 84, 106–108, 119 f., 122, 127 f., 129, 132, 137 f., 250, 307
- Habermehl, Peter 36
- Hadot, Pierre 261
- Hägg, Henny Fiskå 198 f.
- Hagner, Donald A. 328
- Hall, Christopher A. 332
- Handy, Markus 46, 109, 178, 193
- Hanig, Roman 52
- Hanson, R.P. 93 f., 128
- Hargis, Jeffrey 266 f., 269, 271, 293–295
- Harnack, Adolf von 1, 17, 20, 27, 32, 36 f., 39, 43 f., 51–53, 55, 78, 82, 89, 93–95, 99, 104, 106, 109, 123 f., 129 f., 132, 134, 135, 137, 141, 151, 153 f., 156 f., 159, 161–165, 168, 174, 176 f., 179, 190, 196 f., 200, 207, 210, 216–218, 222, 255, 257–259, 261, 263 f., 267, 272, 291–293, 298–300, 304–306, 318–320, 325, 327, 329–331, 335
- Hastings, James 9
- Heine, Ronald E. 4, 195, 198, 200, 202, 204, 258, 260 f., 264, 266, 320, 335
- Heinze, Richard 44, 46–49, 57, 62, 64
- Heither, Theresia 327 f., 330
- Helgeland, John 1 f., 9, 13 f., 16, 23 f., 27 f., 31 f., 50, 53, 55 f., 59, 64 f., 78, 83, 85–87, 89, 97–99, 107, 110, 118, 121, 133, 139, 151, 154, 157, 161, 169, 171, 177, 196, 208, 210 f., 216, 218, 221 f., 239, 245–252, 255 f., 273, 285, 291, 293, 298–300, 303 f., 306 f., 309–311, 316 f., 327, 349 f.
- Henig, Martin 153
- Herklotz, Friederike 274 f.
- Hirschfeld, Otto 51, 108, 168, 170 f.
- Hirschmann, Vera-Elisabeth 37, 39
- Hoey, Allen S. 14, 85, 151
- Höffe, Otfried 314
- Holzem, Andreas 28
- Horn, Christoph 36, 144, 196, 258, 266, 271, 199, 314
- Hornschuh, Manfred 198, 258–262
- Hornus, Jean-Michel 2, 8 f., 19, 21, 28, 30–32, 55, 58, 74, 78, 121, 123, 141, 154, 174,

- 179 f., 210 f., 216, 218, 221, 223 f., 228 – 230, 232, 234 f., 239 f., 243 f., 292, 295, 303 f., 310
- Horster, Marietta 38
- Hunink, Vincent J. 172, 174 f.
- Hunter, David G. 16, 22, 26 f., 31–34, 53, 55, 58, 66, 70, 87, 97 f., 157, 193, 196, 210, 257, 298, 303 f., 316, 318, 353, 356
- Hurschmann, Rolf 110, 172 f.
- Huttner, Ulrich 157, 274 f., 305 f.
- Itkonen-Kaila, Marja 160
- Itter, Andrew C. 198, 205
- Jacques, François 58, 73 f., 174
- Jakab, Attila 7, 198 f., 201, 203, 210
- Jansen, John F. 93, 95
- Jansen-Winkel, Karl 195
- Jenkins, Claude 324–326.
- Jensen, Anne 39
- Jeremias, Joachim 329
- Jervell, Jacob 95, 101
- Johne, Klaus-Peter 74, 157, 274
- Jung, Jost Heinrich 134
- Justenhoven, Heinz-Gerhard 147, 238
- Kany, Roland 147 f.
- Karpp, Heinrich 2, 16, 21, 25, 29, 31, 33, 55, 75, 82, 86, 89, 93 f., 97, 109, 121, 132, 147, 180, 196, 210 f., 231, 239 f., 255, 290, 292 f., 298–300, 303 f., 314 f.
- Keim, Theodor 267, 272, 287
- Keller, Andrea 147–148, 238
- Kellner, Heinrich 36, 44, 54, 58, 79 f., 83, 90, 107, 109, 124, 130, 134
- Kennedy, George Alexander 37 f., 181
- Keresztes, Paul 46 f., 49, 157, 267, 306
- Kessler, Karlheinz 53
- Kinder, Donald 225
- Kinzig, Wolfram 12, 75, 289 f.
- Kinzl, Konrad 239
- Klauser, Theodor 72, 272, 294
- Klein, Hans 131
- Klein, Richard 1, 22 f., 47, 49, 51–53, 55, 59, 66, 72–74, 84, 89, 93 f., 103, 106–108, 119–122, 126–129, 132, 135–138, 141, 164, 167 f., 172–174, 178 f., 190, 196, 210 f., 216, 250, 257, 307
- Klose, Dietrich 140
- Klostermann, Erich 308, 335, 339, 342, 345 f.
- Knauber, Adolf 198, 201–203, 213–215, 244
- Kneissl, Peter 98
- Kobusch, Theo 262
- Koetschau, Paul 292, 294, 297
- König, Hildegard 195–204, 206 f., 225, 226, 245
- Koontz, Ted 8
- Körner, Christian 274
- Kovacs, Judith L. 204–207
- Kovács, Péter 50–52, 54
- Kreider, Alan 12, 33 f., 67, 353, 356
- Kretschmar, Georg 67, 201–203
- Kroymann, Emil 35, 88–90
- Krüger, Gustav 84, 98, 157
- Kruger, Michael J. 5–7, 193, 270
- Kyrychenko, Alexander 95
- Lammert, F. 107, 122, 127
- Lampe, Peter 7, 160
- Last, Hugh 48, 274
- Latte, Kurt 296
- Le Bohec, Yann 36, 43, 65, 73, 80 f., 84–86, 98 f., 104–109, 127, 133, 139, 157, 159 f., 169 f., 178, 189, 193, 252–254
- Le Boulluec, Alain 198–204, 206 f., 259–261, 263
- Le Glay, Marcel 42, 158
- Leclercq, Henri 19, 40, 176, 250
- Lepelley, Claude 40, 81, 133, 173, 176, 195
- Leppin, Volker 270
- Liedhegener, Antonius 147
- Linke, Bernhard 296
- Lona, Horacio E. 266–274, 280–282, 285–288, 291, 299, 301
- Losemann, Volker 98
- Luz, Ulrich 328
- MacMullen, Ramsey 127, 142, 170 f., 217, 248
- Mann, John C. 159
- Männlein-Robert, Irmgard 265–269, 271, 278
- Marcovich, Miroslav 200, 202, 204, 207 f., 211
- Marschies, Christoph 12, 38 f., 67, 136, 200, 258–261, 263, 306, 321
- Markus, Robert A. 147 f.
- Marotta, Valerio 254 f.
- Marquardt, Joachim 83, 120 f.
- Marrou, Henri-Irénée 204
- Marschall, Werner 109
- Marshall, I. Howard 131
- Martin, Jochen 7

- Martin, Josef 38, 46, 48, 57, 68, 92 f., 111, 114, 200, 208, 213, 236
- Marucchi, Orazio 307
- Maxfield, Valerie A. 252
- Mazzucco, Clementina 275, 277, 283, 285, 290 f., 298–304
- McKechnie, Paul 5, 37, 39, 49, 172 f., 328
- Mees, Michael 198–201
- Méhat, André 195–197, 200–202, 204, 215, 226, 245
- Merkel, Helmut 67
- Merkelbach, Reinhold 151 f., 156, 158 f.
- Michel, Otto 329
- Miller, Marlin E. 16
- Minelli, Camilla 44
- Mitthof, Fritz 252–254
- Modrzejewski, Joseph Méléze 195
- Moffat, James 9, 13, 17 f., 31 f., 40, 64, 78, 86, 96 f., 121, 133 f., 162, 176, 210, 216, 246, 290, 293, 311
- Mohrmann, Christine 127, 134
- Molthagen, Joachim 45, 49, 74, 260 f., 274, 305
- Mommsen, Theodor 51, 53, 108
- Monceaux, Paul 26, 44, 47, 80, 99, 104, 106–107, 123 f., 165, 168, 176
- Mondésert, Claude 204, 225
- Morris, Ian 129
- Morris, John 50
- Motschmann, Cornelius 50–54
- Mühlenberg, Ekkehard 265
- Mühlenkamp, Christine 55, 68, 72–74, 79, 85 f., 90, 96 f., 101, 108, 110 f., 128, 135, 137–140, 162, 166 f., 178, 183 f., 190, 203, 214, 234, 256, 359
- Müller, Caspar D.G. 195, 198
- Müller, Jörn 314
- Müller, Ludwig G. 225
- Munck, Johannes 198
- Musurillo, Herbert 84, 98, 157
- Nautin, Pierre 195, 257–265, 306, 319–321, 324, 327, 332, 335, 343
- Nelson Gingerich, Barbara 16
- Nesselrath, Heinz-Günther 257, 259, 262
- Neuhold, David 270
- Neymeyr, Ulrich 67, 195–204, 206, 226, 245, 258–261
- Nock, Arthur D. 14, 65, 86, 129
- Noethlichs, Karl Leo 142, 147 f., 238
- North, John 296
- O'Malley, T.P. 93
- Opelt, Ilona 134
- Osborn, Eric F. 36, 87, 122, 162, 169, 195–207, 215, 225, 228
- Osiek, Carolyn 160
- Ott, Joachim 122, 169–171, 249
- Pasquato, Ottorino 67, 202
- Passerini, Alfredo 108 f.
- Pearson, Birger A. 4
- Pesch, Rudolf 95, 101
- Petersen, Eugen 51
- Pichler, Karl 265–269, 271–273, 277–280, 283 f., 301, 311
- Pietri, Luce 40, 198
- Pietzner, Katrin 74, 157, 274, 305 f.
- Piper, Klaus 2
- Plinval, G. de 106 f., 152–154
- Pötscher, Walter 296
- Potts, I.D. 153
- Powell, Douglas 39
- Prescendi, Francesca 296
- Price, Simon 265, 296
- Quasten, Johannes 44
- Quint, Barbara 7
- Raaflaub, Kurt A. 2
- Rad, Gerhard von 242, 243
- Radke-Uhlmann, Gyburg 314
- Ramsay, William M. 196, 304
- Rankin, David 36, 39 f., 124, 195, 202 f.
- Rankov, Boris 122
- Rauer, Max 319–322
- Raven, Susan 36
- Reemts, Christiana 267, 273, 275, 285, 300
- Reid, C.R. jr. 23
- Reifferscheid, August 70
- Renault, Luc 84, 154–155
- Reydams-Schils, Gretchen 144, 220
- Ribichini, Sergio 155
- Rich, John 142
- Richmond, John 151
- Riedeweg, Christoph 36, 144, 196, 199, 258–262, 265, 271
- Riesner, Rainer 26, 40, 44, 86, 91, 93 f., 162, 174–176, 195, 210–212, 216–218, 222,

- 227, 229 f., 232, 239–241, 246, 248, 251, 255 f., 306
- Rives, James B. 41–43, 274
- Roberts, Alexander 30, 204
- Rohden, Paul von 105
- Rordorf, Willy 23, 53, 55, 71, 79 f., 82 f., 84, 86, 89, 91, 94, 97, 119, 130, 133, 134–137, 153, 161, 163, 177 f.
- Rosenbaum, Hans-Udo 267 f., 286
- Rosenberger, Veit 275
- Rothschild, Claire K. 257
- Röwekamp, Georg 37
- Ruhbach, Gerhard 84, 98, 157
- Runia, David T. 239, 242
- Rüpke, Jörg 65, 82, 85 f., 98, 296
- Ryan, Edward A. 9, 20, 31 f., 40, 55, 82, 86, 89, 94, 97, 107, 121, 132 f., 141, 163, 176–178, 190, 196, 304, 326, 350 f.
- Rydryck, Michael 6
- Säflund, Gösta 172 f.
- Sage, Michael M. 51, 53
- Sallmann, Klaus 36
- Schäfke, Werner 64, 72, 78, 210
- Schallmayer, Egon 249
- Scheck, Thomas P. 332
- Scheid, John 58, 73 f., 174
- Schiesaro, Alessandro 143
- Schmidt, Ludwig 333
- Schmitz, Winfried 239
- Schnabel, Eckhard J. 53, 95, 128
- Schneider, Helmuth 106
- Schoedel, William R. 93
- Schöllgen, Georg 7, 36, 38, 41–43, 55, 58–60, 63, 69, 72, 74, 76, 81, 93, 101, 107–109, 138, 166 f., 183, 359
- Scholten, Clemens 93, 197–200, 202, 261
- Schöpf, Bernhard 18, 21, 55, 97, 99 f., 102, 120–121, 123, 126, 134, 142 f., 145, 165, 176 f., 196, 207, 209–211, 214, 216, 222, 229–231, 236–241, 243 f., 246 f., 255, 283, 292 f., 298–300, 315, 318, 322–324, 327, 331, 351
- Schrage, Wolfgang 128
- Schroeder, Frederic M. 259, 261
- Schröter, Jens 257
- Schrumpf, Stefan 129
- Schubert, Andreas 314
- Schulz-Flügel, Eva 36–38, 44, 99, 104, 106, 124, 165, 169
- Schuol, Monika 274
- Schweizer, Eduard 328
- Selinger, Reinhardt 274 f.
- Seston, William 65, 84 f., 133
- Shean, John F. 2, 5, 9, 14–18, 29 f., 32, 40, 43, 50, 55, 60, 66, 78, 97, 98, 103, 121, 132, 151, 153, 157, 159, 177 f., 189–191, 196, 216, 222, 223, 228, 231, 236, 240, 247, 250, 257, 295, 304–307, 309 f., 327, 353
- Shipley, Graham 142
- Sidebottom, Harry 142 f., 145, 147
- Sider, Robert D. 37, 42, 68 f., 92 f., 111 f., 114 f., 119, 181
- Sider, Ronald J. 2, 13, 30, 32–34, 53, 55, 59, 70, 74, 86, 96, 99 f., 107, 109 f., 119, 120, 123, 153, 157, 179 f., 189, 192, 208, 216, 218, 221, 224, 228, 231, 234, 250, 285, 293, 295, 304–308, 316, 319, 326, 353, 356
- Sieben, Hermann-Josef 263, 319–322
- Siebert, Anne V. 275
- Söder, Joachim 314
- Solin, Heikki 160
- Sordi, Marta 44
- Speidel, Michael A. 254
- Speidel, Michael P. 95, 107, 159 f.
- Speigl, Jakob 49, 93
- Spielvogel, Jörg 45 f., 105
- Staats, Reinhart 101, 123
- Stäcker, Jan 65, 82–86, 106
- Stählin, Otto 200–202, 204, 219, 229, 241
- Stambaugh, John E. 127
- Stark, Rodney 5 f.
- Ste Croix, Geoffrey E.M. de 48
- Stegemann, Ekkehard W. 5 f.
- Stegemann, Wolfgang 5 f.
- Steimer, Bruno 12
- Stein, Arthur 261
- Steuernagel, Dirk 155
- Stevenson, Angus 10
- Stoll, Oliver 14 f., 65, 77, 82, 85 f., 127, 157, 169
- Strobel, August 328
- Stroh, Wilfried 38, 181–183
- Stuiber, Alfred 36, 44, 99, 104, 106, 123 f., 165, 168, 200, 202, 204
- Sünskes Thompson, Julia 46
- Swift, Louis J. 1 f., 13, 24 f., 31–33, 46 f., 53–55, 77, 82, 86, 89, 94, 97, 99 f., 121 f.,



- 133, 163, 169, 177f., 196, 210–212, 216, 218, 222f., 228, 236, 238f., 247, 250f., 288, 298–300, 304, 307, 319, 327, 331, 360
- Szlezák, Thomas A. 314
- Sznyder, Maurice 42
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca 259
- Tepper, Yotam 306
- Thiselton, Anthony C. 128
- Thomasson, Bengt E. 43
- Tilley, Maureen A. 36
- Tloka, Jutta 197–199, 260–262
- Toynbee, Jocelyn M. 129
- Tränkle, Hermann 36, 42–44, 97, 99, 104, 106f., 124, 165, 168f., 172f.,
- Treu, Ursula 200, 202, 204
- Trevett, Christine 37, 39
- Trigg, Joseph W. 258–267, 272–274, 289, 298, 304, 320, 335
- Turcan, Marie 172–175
- Turcotte, Paul-André 7
- Turner, Cuthbert H. 325
- Ulrich, Jörg 257
- Van Berchem, Denis 172f.
- Van den Broek, Roelof 197–199, 260f.
- Van den Hoek, Annewies 197–200, 202f., 215, 225, 239, 242
- Van der Nat, Pieter G. 35, 44, 80, 88, 95, 183, 184
- Van der Vliet, Joannes 70, 90
- Van Nuffelen, Peter 253
- Van Winden, Jacobus C. 35, 44, 67, 69, 71–76, 79–81, 82, 88–90, 94, 101, 149
- Vangaard, Jens H. 296
- Vermaseren, Maarten J. 151f., 154
- Villani, Andrea 262, 314
- Vinzent, Markus 12
- Vittinghoff, Friedrich 48
- Vogt, Hermann J. 258, 263–266, 301, 320, 324, 327, 330, 332, 335–338, 340–342, 344
- Vogt, Joseph 45, 274, 305
- Völker, Walther 204, 224, 226, 232, 245, 256
- Volp, Ulrich 12, 129f., 136
- Walde, Christine 315
- Waltzing, Jean Pierre 35, 50, 54, 57f., 62–65
- Waszink, Jan H. 35, 44, 67, 69, 71–76, 79f., 82, 88–90, 93f., 101, 124–126, 149
- Watson, George R. 14, 55, 82–86, 106, 139, 169f., 252
- Watts, Edward Jay 195
- Weber, Simon 314
- Webster, Graham 14, 83f., 99, 129, 157, 170, 252
- Weiß, Alexander 5f., 17, 38, 72–74, 76, 193, 294f.
- Weiß, Hans-Friedrich 195
- Weiß, Peter 106, 133
- Wenham, Gordon J. 333
- Werkner, Ines-Jacqueline 147
- Wesch-Klein, Gabriele 73, 106, 133f., 170, 255
- Wickert, Ulrich 1
- Wilhite, David E. 36f., 41, 173
- Wilken, Robert L. 93, 266f., 271f.
- Williams, Rowan 257–265, 313, 319, 327, 330, 332, 335f.
- Wissowa, Georg 70, 296
- Wissowa, Paul 98
- Witherington, Ben III. 95, 101
- Wlosok, Antonie 45, 48
- Wolff, Christian 128
- Wolter, Michael 131
- Wyrwa, Dietmar 1, 36, 67, 144, 195–207, 212, 214, 216, 226, 245, 258–264, 266, 271
- Yarbrough, Oliver L. 160
- Yarnold, Eduard J. 67, 82, 128, 202
- Yoder, John H. 8–10, 28f., 31f., 55, 87, 247
- Young, Frances M. 36, 200
- Zambon, Marco 258–264, 266
- Zehnpfennig, Barbara 314
- Zeiller, Jacques 49
- Zilling, Henrike Maria 37, 39, 41, 43–48, 57, 64, 99

